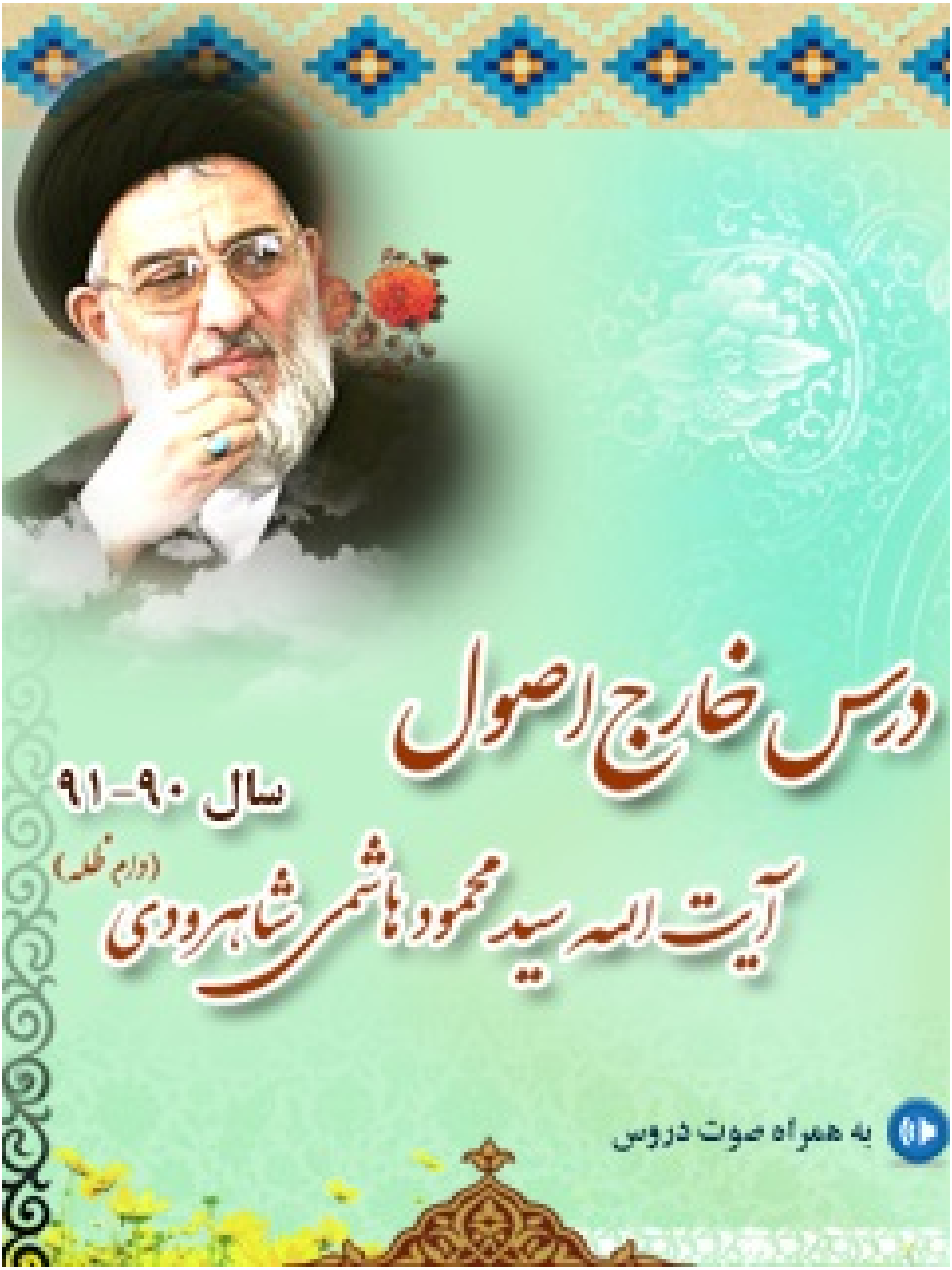

درس خارج اصول
سال ۹۰-۹۱
آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی (دام ظله)
به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۰-۹۱

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۰-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی ،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۰-۹۱/ سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

بحث اجزاء (۹۰/۰۷/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث اصول به بحث اجزاء رسیدیم. بحث اجزاء عمدتاً در نزد متأخرین برای این است که ببینند آیا انجام گرفتن مأمور به اضطراری که در برخی از واجبات در صورت معذور بودن انسان آن واجب ساقط نمی شود وقتی یک جزئش یا شرطش برای انسان عذری برایش حاصل شود نسبت به آن جزء یا شرط اصل واجب ساقط نمی شود بلکه واجب باقی است و وظیفه اضطراری جای آن می نشیند. بدل آب مثلا در وضو تیمم واجب می شود و به جای نماز ایستاده نماز نشسته واجب است. بدل از هَدی در مکه (قربانی) صوم واجب می شود و امثال اینها. از اینها تعبیر می شود به وشائف اضطراری از برای معذور. همچنین است وظائف ظاهری مثلا مکلف با استصحاب یا اماره ای احراز می کند شرطی را و امتثال می کند و بعد خلاف آن معلوم می شود مثلاـ بعد از نماز با استحصاب طهارت می بیند وضو نداشته است از اینها تعبیر می کنند به وظائف ظاهری و بحث می شود که اتیان مأمور به ظاهری بعد از کشف خلاف آیا مجزی است یا خیر و عمده بحث مباحث اجزاء این دو بحث است که آیا وظیفه اضطراریه بعد از رفع عذر در داخل وقت موجب اجزاء است پس اعاده دیگر لازم نیست و یا در خارج وقت. قضا لازم نیست و یا این که از ادله این قبیل احکام عذری و اضطراری اجزاء استفاده نمی شود. و همچنین است بحث در اجزاء احکام ظاهریه ـ مثلا در باب تقلید ـ که خیلی محال ابتلاست چنانچه بعد خواهیم گفت. ـ از مجتهدی تقلید می کند بعد آن مجتهد فوت می کند. و رجوع می کند به مجتهد دیگری که طبق فتوای او برخی از اعمال انجام گرفته طبق مجتهد فوت شده به فتوای مجتهد بعدی اشکال دارد و باطل می باشد مثلا در غسل جنابت آن مجتهد قائل بوده است که ترتیب غسل میان سر و گردن و کل بدن است بدون لزوم ترتیب بین دو طرف راست و چپ ولیکن فتوای مجتهد جدید آن است که ترتیب میان طرف راست و چپ لازم است در این صورت همه آن نمازهای گذشته را باید قضا کند و آنچه که هنوز در وقت است

باید اعاده کند این همان اجزاء حکم ظاهری است که در بحث تقلید مورد ابتلاست. پس مقصود اصلی این دو بحث است ولی قبل از ورود در این دو بحث به چند نکته مقدماتی لازم است اشاره شود هر چند نکات خیلی مهمی نیستند ولیکن چون در کلمات ذکر شده است ما نیز واردش می شویم:

ص: ۱

نکته اول: در تعریف عنوان بحث است دو تعریف از برای این بحث در کلمات آمده است، یکی تعریف قدمای اصولیون است و صاحب فصول ذکر کرده است «الامر بالشیء هل یقتضی الاجزاء إذا أتی به علی وجهه أم لا؟» یعنی امر به شئی آیا اقتضای اجزاء را دارد یا نه یعنی اقتضای اجزاء را نسبت به امر داده و مدلول امر قرار داده است. تعریف دیگر را متأخرین ذکر کرده اند و عنوان را عوض کرده اند و کلمه الامر را از تعریف حذف کرده و گفته اند: «الاتیان بالمأمور به علی وجه هل یقتضی الاجزاء أم لا؟» یعنی امتثال و انجام مأمور به مقتضی اجزاء است یا نه و اجزاء نسبت به عمل و امتثال مأمور به داده شده است میان این دو تعریف فرقی است و آن این که ظاهر تعریف اول این است که بحث اجزاء بحث از دلالات امر است و مسأله ای لفظی از مسائل اصول است مانند بحث از دلالت امر است که «الامر یقتضی الوجوب أم لا؟» یا بحث از اثبات توصلیت با اطلاق امر و نفی تعبدیت «الأمر هل یقتضی التوصلیه أم لا؟» و به همین مناسبت هم اجزاء ضمن بحث از اوامر ذکر شده است زیرا که در اصول از دلالات عامه الفاظ بحث می شود که میزان اصولیت مسأله هم همین است که دلالت عام و مشترک و سیال در فقه باشد. تعبیر دوم که متأخر است بحث را ثبوتی و عقلی کرده است. و اجزاء را نسبت به امر نداده است بلکه بحث از امتثال مأمور به است که آیا موجب اجزاء و سقوط آن امر می شود یا نه حالا این مأمور به با هر دلیلی لفظی یا غیر لفظی ثابت شده باشد با امر ثابت شده باشد با دلیل لفظی ثابت شده باشد با اجماع ثابت شده باشد از اصل این اقتضاء و سببیت میان امتثال و سقوط تکلیف بحث کرده اند بعنوان یک بحث ثبوتی عقلی. بعنوان یک ملازمه همچون ملازمه میان وجوب فعل و وجوب مقدماتش و یا بحث از اینکه آیا اجتماع امر و نهی ممکن است یا محال است که اینها همه بحث های عقلی و بحث از استلزامات و امتناعات عقلی است هرچند در صورت اثبات آنها از برای لفظ هم دلالت عقلی التزامی درست می شود ولیکن آن دلالت عقلی است و مربوط به آن لفظ نیست و ملازمه معنی با معنا است و لذا تعریف متأخرین مسأله را ثبوتی و عقلی کرده است. آن وقت این بحث شده بین اصولیین که این مسأله اجزاء را باید بعنوان یک مسأله اصولی لفظی مطرح کنیم یا بعنوان یک مسأله اصولی عقلی است. و در این رابطه دو نظر ذکر شده است برخی از اصولیون گفته اند این مسأله اصولی عقلی است و مثل بحث از ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدماتش است بعضی هم مثل مرحوم محقق عراقی گفته اند این بحث اصولی لفظی است و از شئون دلالات اوامر اضطراری و ظاهری است. قایلیین به این که این بحث عقلی است و لفظی نیست گفته اند ما در اینجا بحث از دلالت لفظ امر نمی کنیم زیرا که بحث در این نیست که کلمه «إفعل» مثلا دال بر اجزاء هست یا نه زیرا که اجزاء از معنای افعل در نمی آید نه بالمطابقه و نه بالتزام بلکه یک بحث ثبوتی است. زیرا که آنچه که بحث لفظی بحث از مدالیل الفاظ است و اجزاء مدلول امر نیست و مدلول امر همان وجوب یا استحباب است و این بحث ماورای آن است، امتثال مدلول امر اتیان مأمور به آیا موجب سقوط آن امر می شود یا نه، حالا یا سقوط فعلیت امر یا سقوط فاعلیتش. و این بحث صرفاً عقلی است و حاکم بر آن عقل نظری است مثل همان بحث ملازمه بین وجوب شئی و وجوب مقدماتش و این عقل است که در مرحله امتثال می گوید امتثال و یا تحقق غرض از امر موجب سقوط امر است مثلا علت یا

سبب سقوط امر است و یا تحقق غایت و هدف آمر از امر است و محرکیت امر ساقط می شود و دیگر امر محرکیتی و فاعلیتی ندارد و میزان در عقلی یا لفظی بودن یک مسأله تشخیص حاکم به آن مسأله است که در اینجا عقل نظری است نه لفظ، و واضع چه امر را از برای اجزاء وضع بکند یا نکند اجزاء به حکم عقل ثابت است. بنابراین بحث اجزاء ثبوتی و عقلی است و ربطی به باب دلالت لفظ ندارد و اینطور نیست که در صیغه افعل این مطلب اخذ شده باشد آنچه که مدلول لفظی است همان وجوب و استحباب و امثال اینهاست که خارج از این بحث است. این نسبت به اجزاء مأمور به از خود آن امر، و اما نسبت به اجزاء مأمور به اضطراری یا ظاهری از مأمور به دیگر واقعی یا اختیاری، آن جا هم گفته اند بحث عقلی است و بحث لفظی در اوامر اضطراری در حقیقت در مصداق آن بحث عقلی است که آیا از آنها وافی بودن وظیفه اضطراری یا ظاهری به ملاک و غرض از امر واقعی استفاده می شود یا نه که در این صورت استفاده آن مصداق اجزای عقلی و سقوط امر اوّلی واقعی خواهد بود و یا از این بحث می شود که آیا جمع میان امر اضطرای و امر اختیاری به نحو تخییر بین اقل و اکثر ممکن است یا ممکن نیست که آن هم بحث عقلی است.

در مقابـل این بیـان مرحوم محقق عراقی، فرموده انـد که اگر بحث اینگونه که گفته انـد محـل بحث بود که آیا امتثال یا تحقق غرض از مأمور به علت سـقوط آن امر می شود یا نه این بحث عقلی بود ولی ایشان می فرمایند واقع امر این گونه نیست. ایشان می فرمایـد بحث از اینکه اتیان مأمور به یک امری، آیا امتثالش موجب سـقوط آن امر می شود یا نه اگر چه بحث عقلی است ولی کسـی در این مطلب بحثی نـدارد زیرا که بدیهی و مسـلم است و خود متأخرین هم واردش نشدند، بلکه آن را مفروغ عنه گرفتند. چون روشن است که اگر مولا به شیئی امر کرد مکلف همان شیء مأمور به را با تمام قیودی که لازم است و دخیل در غرض است انجام داد و امتثال کرد. محرکیت آن امر ساقط می شود و اعاده لازم نیست.

آنچه که مـورد بحث و گفتگوی اصولیون و نقـد و اشـکال قرار گرفته بحث اجزاء مـأمور به امری از امر دیگری است یعنی امر اضـطرارای از امر اولی اختیـاری و امر ظاهری از امر واقعی و نکات این این دو بحث عمـدتاً اسـتظهاری و اثباتی است که آیا از دلیل امر اضـطراری و یا امر ظاهری تحقق مصـداق مأمور به واقعی و یا تمام الغرض و وظیفه بودن اسـتفاده می شود یا نه، یعنی عمـدتاً از این بحث می شود که آیـا تعلق امر شـرعی به وظیفه اضـطراری و یا ظاهری مسـتلزم تقییـد اطلاق امر اولی واقعی می شود یـا نه چه به لحـاظ امر به اداء و چه بلحـاظ امر به قضـا که عمـده نکـات آن اسـتظهاری و اثبـاتی است هر چنـد بحث های مقدماتی ثبوتی و عقلی هم ممکن است ضمنا انجام گیرد مانند بحث از امکان تخییر بین اقل و اکثر همانند بحث از امکان اخذ قصد امر در متعلق به عنوان مقدمه نفی اطلاق در دلیل امر از برای اثبات توصلیت.

پس این ملاکات عمـدتاً ملاکات اسـتظهاری است و اثباتی است نه ثبوتی. گرچه بعضاً ملاکات بحث های ثبوتی هم شده ولی آنهـا بحث هـای مقـدماتی است و در حقیقت و مبـادی تصـدیقیه انـد مثل امکان قصـد اخـذ امر در متعلق امر که مقـدمه اثبات اطلاق امر از برای نفی تعبدیت و اثبات توصلیت را می کند. اینجا هم همین طور است عمده بحث اثباتی است و آن اینکه آیا از دلیـل امر اضـطراری و یـا دلیـل امر ظاهری ما می توانیم اسـتفاده کنیم که اگر مکلف امتثال کرده باشـد امر اضـطراری یا امر ظاهری را آن امر واقعی اطلاقش ساقط می شود و یا نه یعنی آیا اطلاق امر اضـطراری که در اول وقت شامل این مکلف شـد یا اطلاق امر ظاهری مقیـد اطلاق دلیل امر اختیاری و واقعی می شود و مانع از فعلیت امر به اعاده و قضا می شود یا نه و این بحث نکات اصـلیش اثباتی و اسـتظهاری است و طبیعتش بحث دلالتی و لفظی است. و برخی نکاتش از باب تقیید است و بعضـی از بـاب حکومت است و برخی از باب مخصّـِص عقلی است که همه آنها مربوط به مرحله دلالت اوامر است بر اجزاء ولیکن نه بر مفهوم اجزاء تا گفته شود این مفهوم در مـدلول اوامر اخـذ نشده است بلکه بر نتیجه و واقع اجزاء به جهت نکات نوعی دیگری که مربوط به مدلول جدی و تصدیقی اوامر است همانند اطلاق و تقیید که بحث لفظی اصولی مربوط به مدلول تصدیقی کلام است، چنـانچه در آینـده بیشتر مشـخص خواهـد شـد بنابراین مناسب همان است که بحث از اجزاء را مسأله ای اصولی و لفظی بدانیم نه عقلی.

۲ـ بحث دوم این است که منظور از اقتضـاء چیست در این تعریف. آیـا منظور علیت و سـببیت است و یا غایت از امر و انتهای آن است یا مقصود دلالت و کاشفیت است. این مطلب مربوط می شود به بحث قبلی که اگر در آن بحث مسأله را عقلی مطرح کردیم که آقایـان گفته انـد و گفتیم بحث از حکم عقلی است به این که امتثال مأمور به آیا موجب سـقوط امر است یا نه قهراً مقصود از اقتضای بایستی همان سـببیت یا غائیت بـدانیم، حال یا غائیت نسـبت به فعلیت امر ویا محرکیت و فاعلیت آن. اما اگر آنگونه که مرحوم عراقی فرمود بحث را لفظی و در نکـات کلی و نوعی اسـتفاده اجزاء از اوامر ثـانوی اضـطراری یـا ظاهری ــ نسبت به امر اولی واقعی بدانیم که همین درست است و بحث همین طوری خواهد شد پس اقتضا به معنای کاشفیت است یعنی آیا امر اضطراری یا ظاهری کاشفیت از اجزاء و تقیید اطلاق امر واقعی اولی می باشد یا نه، این هم نکته دوم.

۳ـ نکته سوم مراد از اجزاء چیست؟ اجزاء را تعریف کرده اند به معنای اکتفاء و کفایت کردن که این تعریف لغوی لفظ اجزاء است و بحث زائده و لغوی است چون کلمه اجزاء در موضوع حکم و اثری در ادله شـرعی قرار نگرفته تا از معنا و محدوده آن بحث شود و چنانچه هم قرار بگیرد بحث اجزاء ربطی به آن ندارد بلکه مقصود اصولی از اجزاء همان طور که گفته شد عبارت از سـقوط اعاده و قضاست یعنی بقاء امر اولی در داخل وقت پس از انجام وظیفه اضـطراری یا ظاهری و رفع اضـطرار یا کشف خلاف و امر به قضا در خارج وقت، بنابراین این مطلب هم روشن است.

۴_ نکته چهارم مقدماتی، فرق این مسأله با مسأله مره و تکرار مسأله تبعیت قضا از ادا که این هم بحث شده است و گفته شده است که بحث اجزاء با آن دو مسأله چه فرقی دارد زیرا که در مسأله مرّه و تکرار همین بحث می شود که آیا امر اقتضا دارد که متعلقش را یک بار انجام دهیم یا مکرراً باید آن انجام دهیم و این هم شبیه بحث ماست در اینجا که اتیان به مأمور به موجب سقوط امر است و اعاده لازم نیست یا موجب سقوط نیست و باید دو مرتبه اعاده و تکرار کنیم که البته پاسخ این هم روشن است که مجرد تشابه لفظی سبب این توهم می شود زیرا که در بحث مره و تکرار بحث مقدار واجب است که آیا یک فرد از طبیعت است یا متعدد از آن و در اینجا بعد از اینکه واجب مشخص شد که مثلا یک فرد از طبیعت است بحث از این می شود که امتثال آن عقلا موجب سقوط فعلیت یا فاعلیت امر است یا نه، که این هم جهت بحث عقلی است و نه لفظی و هم مربوط به مرحله امتثال است نه متعلق امر و مقدار آن این در صورتی که بحث از اجزاء فعل نسبت به امر به خودش باشد. و اما اجزاء مأمور به نسبت به امر دیگری که عرض شد اصل بحث این است پاسخ خیلی روشن تر است که این بحث ربطی به بحث مره و تکرار ندارد چون بحث از سقوط امر دیگری است در حالی که بحث مرّه و تکرار مربوط به خود همان امر است. بنابراین این دو بحث باهم موضوعاً و حکماً و جهتاً فرق می کند و همچنین با بحث تبعیت قضا از ادا هم فرق موضوعی و حکمی دارد زیرا که بحث تبعیت قضا از ادا به این معناست که آیا دلیل امر به قضا امر جدیدی است یا همان امر ادائی است یعنی امر ادا آیا به نحو وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب که اگر یک مطلوب باشد و آن فعل مقید در وقت با گذشت وقت و عدم انجام آن ساقط می شود و قضا امر دیگری می خواهد پس تبعیت نیست و اما اگر امر ادائی در داخل وقت دو تا مطلوب بوده باشد یکی اصل فعل و دیگری این که فعل را در وقت انجام دهد با گذشت وقت و عدم امتثال دومی ساقط می شود ولی امر به ذات فعل برای کسی که در وقت انجام نداده است مقدور و باقی است و این تبعیت قضا از اداء است پس بحث در مقدار واجب و وحدت و تعدد آن است ولی بحث از اجزاء به این جهت ربطی ندارد بلکه پس از اینکه معلوم شد واجب مقید و واحد است بحث از این می شود که وظیفه اضطراری یا ظاهری موجب سقوط آن واجب واحد اولی در وقت و سقوط قضا ولو به امر جدید باشد در خارج از وقت می باشد یا نه.

و همچنین بحث عقلی از سقوط فعلیت و یا فاعلیت امر پس از امتثال نسبت امر به خودش نیز بحثی عقلی است که ربطی به وحدت و تعدد مطلوب ندارد چنانچه بحثی لفظی هم نیست برخلاف مسأله تبعیت. علاوه بر اینکه بحث تبعیت موردش آنجایی ست که مکلف در وقت فعل را انجام ندهد که بحث می شود اگر قضا به امر جدیدی باشد دلیل می خواهد و اگر همان امر ادائی به نحو تعدد مطلوب باشد دلیل نمی خواهد و تبعیت قضا از ادا تمام است در صورتی که بحث اجزاء در جایی است که در وقت فعل اضطراری و یا ظاهری را انجام داده است و بحث در اجزای آن از همان امر ادائی اولی در وقت است بنابراین فرق بحث اجزاء با آن دو مسأله دیگر اصولی نیز بسیار روشن است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۷/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزاء بود مقدمتاً چهار موضوع ذکر شد حالا باید وارد اصل بحث اجزاء شویم و گفتیم مقصود از اجزاء سقوط اعاده و قضا خارج از وقت است در کلمات بعضی از علما و اصولیین آمده است که یک بحث از اجزاء اتیان مأمور به از امر خودش است یعنی اتیان مأمور به واقعی اختیاری از سقوط خود آن امر بعد از امتثال، و همچنین امر اضطراری با تیمم و یا ظاهری نسبت به همان امر اضطراری و یا ظاهری و بحث دیگر بحث از اتیان مأمور به امری از امر دیگری یعنی اتیان مأمور به اضطراری از امر اختیاری (نماز با تیمم از نماز با وضو) و مأمور به ظاهری از واقعی (نماز با استصحاب طهارت از نماز با طهارت واقعی) و لهذا بحث را در سه بخش قرار داده اند. لیکن ما دیروز عرض کردیم که اجزاء اتیان مأمور به از امر خودش بدیهی است و نیازی به بحث ندارد گرچه در آن بحث کرده اند و گفته اند وقتی انسان متعلق امری را انجام می دهد و امتثال می کند با تمام شرایط و قیود و علی وجهه، (وجه را هم معنا کرده اند به معنای قیود و شرایط نه قصد وجه) این عقلا موجب سقوط امر است و سپس بحث شده است که این سقوط چیست؟ آیا از باب علت و معلول اصطلاحی است؟ و امتثال علت سقوط است یا به معنای اخذ عدم امتثال در موضوع امر است بقاءاً یعنی امتثال رافع امر است و از باب تحقق هدف و غایت مر است که این یک بحث است. بحث دیگر بحث از آن است که این سقوط امر از باب سقوط فعلیت است یا سقوط فاعلیت و محرکیت امر است ک این بحثهای تحلیلی خیلی مهم نیست و آنچه که مهم است مسلم است و آن این که امر با امتثالش منتهی می شود و مکلف مسؤلیتی در مقابل آن دیگر ندارد، و در این موضوع بحثی میان علماء نیست تا نیاز داشته باشد موضوع بحث اجزاء قرار بگیرد البته در اینجا بحث تبدیل امتثال مطرح است که ما مفصلا قبلا آن را بحث کردیم و ربطی به مبحث اجزاء ندارد. بنابراین صیح همان است که درباره همان دو بخش دیگر است یعنی اجزاء امر اضطراری از اختیاری و اجزاء امر ظاهری از واقعی.

ص: ۷

بعضی ها نیز یک بحث دیگر را اضافه کرده اند که آن هم چون حکمش روشن و بدیهی است جایی ندارد که واردش شویم و آن اجزای اتیان به مأمور به اعتقادی از واقعی بعضی مکلف خیال می کرده و یقین داشته که وضو دارد و نماز می خواند ولیکن بعد معلوم می شود که وضو نداشته است اینجا نه امر اضطراری هست و نه امر ظاهری بلکه از باب قطع است، که قطع حکم ظاهری نیست تا امر شرعی به آن تعلق داشته باشد و بحث از اجزای آن بشود البته اگر دلیل امر واقعی اطلاق نداشته

باشـد نسـبت به کسـی که بـا قطع به صـحت آن عمـل را انجـام داده است، وجوب اعاده و قضا در کار نخواهـد بود ولیکن این بالدقه از باب اجزاء نیست بلکه از باب قصور دلیل امر واقعی است که ربطی به بحث اجزاء ندارد.

بنـابراین صـحیح همـان بحـث از اجزاء امر ثـانوی از امر اولی اسـت کـه این هم دو مصـداق دارد یکی امر ثـانوی اضـطراری و دیگری یکی هم امر ثانوی ظاهری. البته در اجزاء امر اضـطراری بعـداً خواهیم گفت فرض بر این بایـد باشـد که امر اضـطراری فعلیت داشـته باشـد یعنی واقعاً کسـی که در اول وقت معذور است امر به اینکه نماز را با تیمم بخواند دارد عذر اما اگر از ابتدا امر اضـطرای مشـروط باشـد که مکلف تا آخر وقت عـذرش باقی باشـد و مسـتمر باشـد پس در فرض رفع معـذوریت در وقت کشـف می شود که امر اضـطراری نداشـته است و این خـارج از بحث اجزاء و اضـطراری است لـذا بایـد اصـل تعلق امر به فعل اضـطراری و ظـاهری را فرض بگیریـم. آن وقـت بحـث از اجزاء آن می شـود از امر واقعی و اختیـاری که این اجزاء نیست قبلا اشاره شد، دو ملاک دارد و باید ببینیم که آیا یکی از آن دو ملاک اجزاء از امر اضـطراری یا ظاهری استفاده می شود یا نه که اگر هیـچ کـدام اسـتفاده نشـود اجزاء درسـت نیسـت. یکی از این دو ملاـک این است که امر دوم (امر اضـطراری یـا ظـاهری) اسـتفاده کنیم که مأمور به اوّلی از ابتـدا جامع بوده است نه خصوص مأمور به اوّلی یعنی مثلا نماز با وضو مأمور به نبوده اسـت بلکه نمـاز با طهارت مأمور به است و طهارت هم دو فرد دارد، طهارت ترابی طهارت آبی و یا طهارت واقعی و طهارت ظاهری که در این صورت در طول امر ثـانوی همـان مـأمور به به اوّلی محقق و امتثال شـده است و اجزاء از باب ملاک اول است یعنی اجزاء و امتثـال امر از خودش که گفتیم مسـلم است و اینماننـد آن است که از ادله قصـر و تمام اسـتفاده می شود که مأمور به جامع بین نماز قصـر در سفر و یا نماز تمام در حضر است. البته استفاده این توسعه و امر به جامع نیاز به اثبات دارد که برخی از وجوه اجزاء سعی دارد آن را از دلیل امر اضطراری و یا ظاهری استفاده کند چنانچه خواهد آمد.

ص: ۸

ملاک دوم آن که از دلیل امر به نماز با تیمم و یا امر ظاهری استفاده می کنیم که غرض از مأمور به أوّلی با مأمور به ثانوی حاصل می شود (یعنی اتیان به وظیفه اضطراری و یا ظاهری وافی به تمام و یا بخشی از غرض امر اولی است که در این صورت نیز اجزاء به جهت تحقق غرض و مصلحت امر معقول است. حال با توجه به این دو ملاک از برای اجزاء اوامر اضطراری و اوامر ظاهری وارد بحث از دو بخش بحث اجزاء می شویم:

بخش اول: اجزاء امر اضطراری:

در این بحث ابتداءً مقدّمتاً بحثی که ثبوتی است و صاحب کفایه نیز آن را مطرح کرده است و مربوط به ملاک دوم اجزاء است _ تحقق غرضی _ مطرح می کنیم تحت عنوان صور ثبوتی تحقق غرض در مأمور به اضطراری، صاحب کفایه فرموده است که این صور عقلاً منحصر در چهار صورت است بعد از فرض این که تعلق امر به فعل اضطراری کشف از وجود غرض دارد و الاّ امر به آن لغو می بود. و منظور از غرض هم مطلق غرضی که بتواند جایگزین تمام یا بخشی از غرض مأمور به اولی باشد چه آنکه از همان سنخ باشد و یا از سنخ دیگری و لذا از این جهات اشکالت لفظی نباید مطرح شود.

صور چهارگانه غرض در فعل اضطراری

۱_ صورت اول آن که فعل اضطراری وافی به تمام غرض از امر اختیاری باشد.

۲_ صورت دوم آن که وافی به اهم و یا کثر آن باشد به گونه ای که مقدار باقیمانده لزومی نیست.

ص: ۹

۳ــ صورت سوم آن که وافی به بخشـی از آن باشـد و بخش باقیمانـده لزومی است ولیکن تـدارک و تحصـیل آن بعد از عمل اضطراری دیگر ممکن نباشد مانند آب شوری که اگر به زراعت داده شود دیگر دادن آب شیرین پس از آن تأثیری ندارد.

۴ــ همان صورت سوم با فرض اینکه بخش باقیمانـده از غرض که لزومی است قابل تدارک باشد یعنی با انجام فعل اختیاری و اعاده نماز مثلا حاصل شود.

حال باید نتیجه هر یک از صورتهای چهارگانه را نسبت به چهار اثر و مطلب مربوط به اجزاء ثبوتاً بررسی کنیم.یعنی ۱ــ اجزاء ۲ــ جواز مبادرت به عمل (جواز بدار) وضعاً یعنی صحت آن. ۳ــ جواز بدار تکلیفاً ۴ــ جواز القای عمدی در اضطرار.

بنابراین این چهار حکم را ثبوتاً در هر یک از چهار صورت لازم است بررسی کنیم:

امـا صورت اول که فعـل ثـانوی یا فعل اضـطرای همه غرض از مأمور به اختیاری را دارا باشـد حکـم اول که اجزاء است را دارا است زیرا که تمام غرض مقصود مولا از آن امر در این فعل محقق و جبران شـده است چه از یک سـنخ باشد یا نباشد و این از برای سقوط امر اولی و عدم وجوب اعاده کافی است.

و حکم دوم که جواز بدار وضعی و صحت عمل است این هم در اینجا روشن است زیرا که لازمه مجزی بودن آن است.

همچنین حکم سوم یعنی جواز تکلیفی بدار در این صورت ثابت است زیرا هیچ تفویتی از برای اغراض مولی در کار نیست.

و اما حکم چهارم یعنی اِلقاء در اضـطراری باید دید از ادله معذرویتها چه استفاده می شود اگر استفاده شود که اِلقاء عمدی در معـذوریت جـایز نیسـت و مثلاـ آب بریـا وضـو در صـورت امکـان بـایستی حفـظ کرد معنـایش ایـن است که وافی بـودن فعل اضـطراری به تمام ملاک در جایی است که اضـطرار غیر عمـدی باشـد و بسوء اختیار نباشـد هر چنـد پس از وقوع در اضـطرار بسوء اختیار باز هم وظیفه اضـطراری دارد، و اما اگر آن مطلب اسـتفاده نشود و عمل اضـطراری حتی اگر اضـطرار بسوء اختیار باشد وافی به تمام غرض باشد در این صورت القای در اضطرار هم جایز می شود.

صورت دوم هم مثل صورت اول است چون فرض در آن بر این است که مقدار باقی مانده از ملاک لزومی نیست پس این دو صورت در حقیقت در آثار و احکام اربعه یکسان نمی باشند.

و اما صورت سوم که مقدار باقی مانده از غرضی لزومی باشد و مولا آن مقدار را می خواسته است ولیکن تدارک و تحصیل آن بعد از انجام فعل اضطراری ممکن نیست.

حکم اول را که اجزاء است دارا است یعنی اعاده ساقط است چون فرض بر این است که غرض باقیمانده لزومی قابل تحصیل نیست پس اعاده لغو است و امری نخواهد داشت.

و اما حکم دوم یعنی جواز بدار وضعاً یعنی صحت فعل اضطراری در اول وقت این اثر هم اگر فعل اضطراری در اول وقت واجد بخشی از غرض باشد و حصول آن مشروط به استمرار عذر تا آخر وقت نباشد ثابت است زیرا که فرض بر این است و الاّ ـ امر اضطراری در کار نبود. پس جواز وضعی دارد، چون فرض بر این است که بخشی از غرض را حاصل کرده است و برخی دیگر حاصل نشده است و فوت شده است ولیکن جواز بدار تکلیفی را ندارد به طوری که اگر می دانسته بعداً عذرش رفع می شود لازم بود نماز اضطراری نخواند و صبر کند تا کل غرض مولی را تحصیل کند البته اگر فعل اضطراری در این صورت اصلا واجد غرض نبود و قهراً بدون امر و باطل بود دیگر فعل آن مفوّت نبود و این بدان معناست که حکم وضعی بدار و حکم تکلیفی آن با هم متعاکس و متقابل هستند یعنی اگر بدار صحیح باشد وضعاً حرام است تکلیفاً و اگر باطل باشد وضعاً جایز است تکلیفاً چون تفویتی در آن نیست.

ص: ۱۱

در اینجا اشکالی مطرح می شود که چگونه می شود با فرض جایز نبودن و حرام یا مبغوض بودن بدار صحیح هم باشد با این که مبغوضیت و حرمت عبادت موجب بطلان آن است. پس صورت سوم و جواز بدار وضعی و حرمت تکلیفی آن معقول نیست و جمع میان این دو ممکن نیست.

جواب این اشکال را در بحث ترتّب و ضد و جاهای دیگر خوانده اید این تفویت به این معنا نیست که خود این فعل اضطراری مفوت باشد بلکه از باب تمانع و تضاد است یعنی آن غرضی که در وظیفه اضطراری است با غرضی که در وظیفه اختیاریه است متضادند که اگر یکی شکل گرفت دیگری نمی تواند شکل بگیرد و در باب ضدّین ثابت شده است که احدا الضدّین سبب انعدام ضد دیگری نیست بلکه قابل جمع با آن نیست یعنی در بحث ضد خواهید خواند که ضد متوقف بر عدم دیگری نیست. و الاّ دور خواهد بود بلکه ترک احد الضدین ملازم با فعل دیگری و همیشه احدالضدین ملازم با عدم دیگری است نه علت عدم دیگری است، و وقتی علت نشد و ملازم با عدم دیگری شد مبغوضیت یا محبوبیت و حکم از احد المتلازمین سرایت به ملازمش نمی کند مثلا اگر کسی در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد نماز که ضد فعل تطهیر است را انجام دهد نمازش مبغوض نیست و لذا صحیح هم می باشد علی رغم این که در ترک ازاله نجاست از مسجد معصیت کرده است در اینجا نیز همین گونه است یعنی مکلف در ترک نماز اختیاری اگر می دانسته که عذرش مرتفع می شده تفویت و معصیت کرده است ولیکن فعل اضطراری که انجام داده مبغوض نبوده بلکه امر اضطراری را هم داشته و صحیح است.

ص: ۱۲

دو جواب دیگر هم از این اشکال داده شده است که صحیح نیستند:

۱ــ حرمت بدار محال است چون که در طول صحت عملی اضطراری است و اگر حرام باشد صحت رفع می شود پس حرمت هم رفع می شود و این یعنی (یلزم من وجوده عدمه) و (کل ما یلزم من وجوده عدمه محال) پس چنین حرمت و یا مبغوضیتی فی نفسه محال است.

این پاسخ صحیح نیست زیرا که تعلق حرمت و مبغوضیت در عالم ذهن مولی است و معروضش فعل اضطراری صحیح است و آنچه که در طول این جعل و مبغوضیت در نفس مولی منتفی می شود خود این جعل و مبغوضیت نیست بلکه تحقق آن مبغوض در خارج است یعنی وجود خارجی فعل اضطراری صحیح ممتنع می شود و این وجود خارجی معروض و متعلق حقیقی جعل و مبغوضیت نیست.

۲ــ نهی و حرمت مذکور محال است چون که متعلقش در طول تعلق حرمت و مبغوضیت ممتنع می شود و نهی از فعل ممتنع محال و لغو است.

پاسخ: این که آنچه لغواً مانع از آن است جعل حرمت است نه مبغوضیت که امری تکوینی در نفس مولاست و ما قبلا گفتیم که محبوبیت و مبغوضیت به امور غیر اختیاری هم تعلق می گیرد. علاوه بر این که تعلق نهی اگز سبب شود که منهی عنه بر مکلف ممتنع شود بنفع مولی است و جعل آن هم که فعل اختیاری است اشکالی ندارد.

پس این دو جواب تمام نیستند و صحیح همان جواب ذکر شده است. علاوه بر این که مبغوضیت و حرمت بدار اگر هم متعلق به فعل اضطراری باشد صحیح آن است که چون غیری است مانع از صحت و جواز وضعی نمی شود و تفصیل این مطلب در مباحث ترتب خواهد آمد.

ص: ۱۳

و اما حکم چهارم که إلقای در اضطرار است در صورت سوم جایز نیست زیرا که تفویت کننده بخشی از غرض لزومی است.

و اما صورت چهارم که د رآن غرض باقیمانده قابل تحصیل و تدارک از طریق اعاده نماز است حکم اول که اجزاء است را ندارد و حکم دوم یعنی صحت وجود بدار را اگر به معنای صحت با اجزاء باشد ندارد و اما اگر مقصود اصل مأمور به بودن و غرض داشتن است دارد و جواز بدار تکلیفی و همچنین جواز القای در اضطرار را دارد در صورتی که بدانند تا آخر وقت مضطر نمی ماند و اضطرارش رفع می شود.

حال که این چهار صورت و حکم هر یک مشخص شد که این بحث کلاً ثبوتی بود بخش اصلی این است که ما از امر اضطراری کدام یک از این فروض و صورت ها را می توانیم استفاده کنیم تا آثارش را بر آن بار کرده و حکم به اجزاء یا عدم اجزاء کنیم و به عبارت دیگر مقتضای اوامر اضطراری اثباتاً کدام یک از این فروض است.

اجزاء اوامر اضطراری (۹۰/۰۷/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزاء اوامر اضطراری بود از اوامر اختیاری بعد از ارتفاع آن عذر بود و بحث مقدماتی ثبوتی در صدر و فروض معقوله تمام شد ولی آن بحث ثبوتی است و تا یکی از آن فروض که مستلزم اجزاء باشد نتیجه ثابت نخواهد شد زیرا، همه آن صورتها مستلزم اجزاء نبود، سه تایش مستلزم اجزاء بود چهارمی مستلزم عدم اجزاء بود ولذا عمده بحث اثباتی است که از ادله اوامر اضطراری مانند امر به نماز با تیمم یا سایر وظایف اضطراریه کدام یک از آن فروض استفاده می شود و ایا فروضی که نتیجه اش اجزاء و سقوط قضاء و اعاده است استفاده می شود و فرض بر این است که امر اضطراری فعلی است یعنی اطلاق دلیلش شامل نماز اضطراری در اول وقت می شود و مشروط به آن نیست که عذر تا آخر وقت باشد و اگر با ارتفاع عذر کشف می شود که امر اضطراری در کار نبوده است. البته در آن صورت اگر مکلف شک داشته باشد و استصحاب کرده باشد عدم ارتفاع عذر را تا آخر وقت و بگوییم این استصحاب جاری است مأمور به ظاهری داشته است و نه مأمور به اضطراری که داخل در بحث اجزاء مأمور به ظاهری خواهد شد. که باز هم خارج از بحث ما می شود پس فرض ما آن است که دلیل امر اضطراری صرف الوجود را موضوع قرار داده باشد که هر وقت مکلف اضطرار پیدا کرد وظیفه اضطراری شامل وی می باشد و این بحث اثبایت دو شق دارد: شق اول: آن که دلیل امر اختیاری اطلاق داشته باشد و شامل مکلفی که در حال اضطرار در اول وقت وظیفه اضطراری انجام داده است نیز می شود.و شق دوم: آن که دلیل امر اختیاری یعنی دلیل قید متعذر شده چنین اطلاقی نداشته باشد مثلا اجماع یا دلیل لبی دیگری باشد که قدر متیقن آن جزئیت یا شرطیت نسبت به کسی است که وظیفه اضطراری را در اول وقت انجام نداده باشد و یا اصلا آن قید در تمام وقت متعذر نشده باشد. اما شق دوم که دلیل قیدی متعذر شده که امر اختیاری ماست اطلاق نداشته باشد مثل قیودی که با اجماعات و ادله لبّیه قیدیت آنها ثابت می شود و یا اگر هم دلیلش لفظی است اجمال داشته و اطلاقی ندارد و در مورد کسی است که قبلا نماز اضطراری نخوانده باشد مانند دلیل وجوب طمأنینه در نماز که می گویند اجماع است در این شق بایستی دلیل امر بلا اصل مرکب یعنی نماز را ملاحظه کرد که آیا آن دلیل مطلق بوده و نافی قیدیت آن قید در هر جا که دلیل آن قید اطلاق ندارد می کند یا نه، چنانچه مطلق باشد با تمسک به آن اطلاق نفی قیدیت آن قید در نماز کسی که وظیفه اضطراری را انجام داده است می شود و از ابتدا ثابت می شود که مأمور

به اول جامع بین نماز یا طمأنینه یا نماز بدون طمأنینه در حال اضطرار است زیرا که مقتضای اطلاق اولی او به مرکب نفی اصل شرطیت طمأنینه بوده است ولیکن به وسیله اجماع این اطلاق قید خورده است اما این قید به مقدار ثبوت اجماع است و نه بیشتر و فرض بر این است که اجماع بر شرطیت قدر متیقنش کسی است که وظیفه اضطراری انجام نداده باشد پس اجزاء به ملاک اول در اینجا ثابت می شود به وسیله اطلاق امر به مرکب. و اما اگر امر به مرکب هم اطلاق نداشته باشد مثلا دلیل مقید متصل به آن باشد و در نتیجه آن هم مجمل باشد مرجع اصل عملی خواهد بود که آیا ثبوتاً وظیفه اضطراری کافی بوده است و یا نه، که در بحث مقتضای اصل عملی به تفصیل از حکم آن بحث خواهد شد.بنابراین مهم شق اول است که هر دو امر اضطراری در اول وقت و اختیاری پس از ارتفاع عذر اطلاق داشته باشد مانند اطلاق آیه وجوب وضوء برای کسی که در داخل وقت واجد آب و قادر بر وضوء و طهور مائی می باشد زیرا که ظاهر آیه وضوء آن است که هرکس واجب را که نماز در مابین ابتدا تا انتهای وقت را بتواند با وضوء انجام دهد مکلف به نماز با وضوء می باشد و اطلاق آن شامل کسی که اول وقت آب نداشته و مبادرت کرده نماز را در اول وقت با تیمم خوانده است نیز می شود. یعنی اصل شق اول که امر اختیاری یعنی دلیل قیدیت آن قید متعذر اطلاق داشته باشد و در اینجا بحث می شود که آیا اطلاق امر اضطررای رافع اطلاق امر اختیاری بعد از ارتفاع عذر می شود یا نه و این مطلب متوقف بر اثبات آن است که ما از دلیل اضطررای بتوانیم صورت و فرض را استفاده کنیم که نتیجه اش اجزاء و سقوط امر اختیاری باشد و در اینجا انظار و افکار اصولیون مختلف بوده و وجوهی از برای استفاده اجزاء ذکر شده است که اگر آنها اثباتی و استظهاری است و تنها یک وجه ثبوتی و عقلی را از برای اجزاء مرحوم میرزا و برخی از شاگردان ایشان ذکر کرده اند که ابتدا آن وجه ثبوتی را بررسی می کنیم و سپس به وجوه استظهاری می پردازیم.۱ـ وجه اول: وجه ثبوتی از برای اجزاء:در این وجه در حقیقت از یک نکته عقلی استفاده می شود برای اثبات اجزاء یعنی گفته اند نمی شود هر دو امر اضطراری و اختیاری فعلی باشند. یعنی هم امر موسع اول به وظیفه اضطراری فعلی باشد و هم امر معین در آخر وقت به وظیفه اختیاری بعد از ارتفاع عذر فعلی باشد چون معنایش آن است که مکلف هم در اول وقت امر موسع و تخییری به نماز با تیمم داشته باشد و هم در آخر وقت و پس از ارتفاع عذر لازم باشد نماز با وضو بخواند و این تخییر میان اقل و اکثر است که محال است، یعنی عدم اجزاء ممکن نیست زیرا که مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است که لغو و محال است، یعنی امر به مقدار زائد ـ که در اینجا وظیفه اضطراری است ـ لغو و زائد است چون که مکلف علی کل حال بایستی وظیفه اختیاری ـ یعنی نماز با وضوء را انجام دهد. و در بحث تبدیل امتثال گذشت که تخییر میان اقل و اکثر معقول نیست یا به جهت سقوط امر بمحض امتثال اقل و دیگر انجام مقدار زائد بدون امتثال امر قرار نمی گیرد که البته این وجه در اینجا تمام نیست زیرا که فعل زائد قبل از انجام مأمور به اقل انجام می گیرد و هنوز امر ساقط نشده است و یا به جهت این که امر ضمنی به مقدار زائد لغو است و غرض را از برای مولی تحصل نمی کند. بنابراین اگر امر اضطراری اول وقت شامل مکلف باشد و فعل اضطراری مأمور به باشد امر اختیاری در آخر وقت فعلی نخواهد بود و ساقط است و این بدان معناست که تخییر میان وظیفه اضطراری و اختیاری به نحو تخییر بین متباینین می باشد و بر مکلف احدهما واجب است که مساوق با اجزاء است و بدین ترتیب اجزاء ثابت می شود این حاصل وجه ثبوتی استفاده اجزاء از اوامر اضطراری است.

ص: ۱۴

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۷/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزاء اوامر اضطراری نسبت به اداء در داخل وقت بود مانند کسی که در اول وقت معذور از وضو است و با تیمم نماز می خواند یا مثلا عاجز از قیام است نشسته نماز می خواند و امثال اینها و سپس در وقت عذرش برطرف می شود، آیا استفاده اجزاء از امر اضطراری می شود و اعاده بر وی واجب نمی شود یا خیر و فرض هم بر این بود که دلیل امر اضطراری اطلاقش شامل مکلفی که در اول وقت مضطر است می شود یعنی امر اضطراری مقید به این نیست که عذرش تا آخر وقت مستمر باشد و الاّ اگر رفع عذر شد کشف می شود که امر اضطراری نبوده است و آن خارج از موضوع بحث است و همچنین امر اختیاری نیز فرض بر این است که دلیلش فی نفسه اطلاق دارد و شامل کسی که مثلاـ از اول ظهر (زوال) تا مغرب قادر باشد با وضوء نماز بخواند می شود یعنی هر دو اطلاق هم اطلاق امر اختیاری و هم اطلاق امر اضطراری هر دو فی نفسه و بحسب لسان دلیلشان تمام هستند حال بحث می شود که آیا می شود از اطلاق دلیل اضطراری اجزاء و سقوط اطلاق امر اختیاری را استفاده کرد یا نه و عرض شد که وجوهی از برای استفاده از اجزاء ذکر شده است که وجه اول آن مسلك ثبوتی بوده و مرحوم میرزای نائینی مطرح نموده است، که لازمه عدم اجزاء و فعلیت امر اختیاری هم بر مکلف پس از برطرف شدن عذرش در وقت تخییر بین اقل و اکثر است و آن محال است و به تعبیر دیگر وظیفه اضطراری قبلا گفته شد که چهار صورت دارد، یا وافی به تمام الملاك وظیفه اختیاری است و یا وافی به بخش اعظم آن است و مابقی لزومی نیست و یا وافی به بخشی از آن است و مابقی لزومی است ولیکن پس از انجام وظیفه اضطراری دیگر قابل تحصیل و تدارک نیست و یا قابل تدارک می باشد و قبلاـ عرض شد که سه صورت اول مستلزم اجزاء است یعنی تخییر بین اقل و اکثر در آنها نیست بلکه تخییر بین متباینین است بدان معنا که اگر مبادرت به وظیفه اضطراری در اول وقت مأمور به و جایز باشد کشف می شود که امر اختیاری فعلی نمی شود و در حقیقت مکلف مخیر است یا نماز اضطراری در اول وقت انجام دهد و یا نماز اختیاری در آخر وقت و این تخییر بین متباینین است و معقول و ممکن است ولیکن صورت چهارم که مستلزم عدم اجزاء است لازمه اش فعلیه هر دو امر است امر اضطراری موسع و تخییری به وظیفه اضطراری در اول وقت با امر تعیینی به وظیفه و فعل اختیاری پس از مرتفع شدن عذر در اثناء وقت و این معنایش تخییر میان اقل و اکثر است یعنی اختیاری علی کل حال واجب است ولیکن اضطراری را می تواند انجام دهد و می تواند ترک کند پس فرض صورت چهارم که فرض عدم اجزاء است مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است که بنابر عدم معقول بودن تخییر بین اقل و اکثر گفته می شود صورت چهارم که تنها صورت مستلزم عدم اجزاء بود غیر معقول است پس مقتضای فعلیت امر اضطراری در اول وقت ــ ولو بنحو موسع و تخییری ــ آن است که یکی از سه صورت اول تا سوم صحیح است که همه آنها مستلزم اجزاء و تخییر بین متباینین و سقوط اعاده است. و این همان بیان و یا دلالت عقلی امر اضطراری بر اجزاء است. این بیان را شهید صدر مورد دو اشکال قرار داده است.

ص: ۱۵

اشکال اول: آن است که مولا ملزم نیست ثبوتاً بنابر صورت چهارم که مستلزم عدم اجزاء بود یک امر تخییری میان اقل و اکثر جعل کند تا گفته شود معقول نیست بلکه در جایی که بخشی از غرض از واجب اختیاری با فعل اضطراری هم حاصل می شود و بخش دیگرش لزومی است و قابل تدارک است دو امر جعل کند یکی امر تخییری به جامع بین فعل اضطراری در اول وقت یا فعل اختیاری پس از مرتفع شدن عذر، و دیگری امر تعیینی به یکی از دو فرد آن جامع یعنی فعل اختیاری برای هر کس که

در وقت قادر بر آن شود، و این دو امر مستقل از یکدیگر هستند و موضوعشان هر مکلف قادری است و ما در بحث تخییر بین اقل و اکثر گفتیم که جعل چنین دو امری معقول است و محذور لغویت و یا سقوط امر و عدم تحقق امتثال با فعل اکثر را که در تخییر بین اقل و اکثر ذکر می شود ندارد. یعنی امر به جامع با امر به فردی از آن هیچ کدام لغو و غیر معقول نیستند بلکه هر دو معقول و حافظ اغراض مولی و قابل محرکیت می باشند، زیرا که امر به جامع حافظ آن بخش از غرض مولاست که مشترک و در جامع است و امر تعیینی به فرد حافظ بخش دیگر غرضی که در خصوص آن فرد است می باشد. و فایده و محرکیت این دو امر چنین است که اگر مکلفی به هر جهتی نخواهد آن فرد معین را انجام بدهد بتواند جامع و غرض در آن را برای مولی تحصیل کند که اگر امر به جامع نبود و تنها امر به آن فرد معین بود آن بخش از غرض هم از بین می رفت پس امر به جامع با وجود امری دیگر به فرد معینی از آن جامع لغو نیست و جعلش معقول و عقلائی است و چنانچه مکلف بخواهد هر دو بخش از غرض مولا را تحصیل کند و اطاعت کامل کند می تواند آن فرد معین را انجام دهد که هم جامع و هم فرد را انجام داده است و هر دو امر امتثال شده اند.

ص: ۱۶

بنـابراین لازمه صورت چهارم که فرض عـدم اجزاء است تخییر بین اقل و اکثر نیست تا گفته شود محال است و نفی می شود و در نتیجه یکی از سه صورت دیگر ثبوتاً خواهد بود که همه آنها مقتضـی اجزاء هستند، بلکه صورت چهارم و فرض عدم اجزاء بـا جعل دو امر به نحو مـذکور هم سازگار است که ممکن و عقلائی است پس از فعلیت امر اضـطراری در اول وقت نمی توان نفی صورت چهـارم را کرد تـا اجزاء ثـابت شود و اطلاق امر اختیاری ساقط باشـد بلکه مقتضای قاعـده اخـذ به هر دو اطلاق و اثبـات وجود دو امر به نحو مـذکور که معقول است می باشـد زیرا که اطلاقـات ادله احکـام تـا جـائی که قابـل اخـذ و محتمل الصحه باشند حجت بوده و باید به آنها اخذ نمود پس وجه ثبوتی اجزاء تمام نیست.

سپس شـهید صدر می فرمایند اگر کسـی اشکال کند که لازمه این تصویر تعدد امر و تعدد جعل است زیرا لازمه اش آن است که ما دو تا جعل و امر داشـته باشـیم یکی وجوب جامع بین دو نماز اضطراری و اختیاری که این امر به جامع است و تخییری و موسع است و یکی هم امر تعیینی به خصوص نمـاز اختیاری در آخر وقت که فرد آن جامع است از برای کسـی که عـذرش در وقت مرتفع شده است و این خلاف فرض و ظاهر ادلّه است زیرا که در هر وقت نماز ما یک فریضه بیشتر نداریم.

ایشان می فرمایـد جواب این اشـکال این است که ما در مورد اوامر اضـطراری بالاخره نیاز به تعدد جعل داریم و دو امر بایستی داشـته باشـیم یکی از برای مضـطر و دیگری از برای قادر بر فعل اختیاری در وقت و مولی وقتی که غرضش از فعل اختیاری به نحو صورت چهارم باشد بالاخره بایستی دو جعل داشـته باشد و این دو جعل را به دو نحو می تواند قرار دهد. یکی این که امر اضـطرای را از نظر موضوع جعل کند بر کسـی که در اثناء وقت عذرش مرتفع نمی شود و امر اختیاری را جعل کند بر کسـی که در اثنـاء وقت قادر است هر چنـد در بخشـی از وقت قادر نبوده و فعل اضـطراری را هم انجام داده، و این دو جعل است که تعدّد و تغایر آنها بلحاظ تعدّد و تغایر موضوع آنها خواهد بود.

و نحو دیگر تعدد جعل آن است که بر هر مکلف قادری دو امر قرار دهد امر تخییری به جامع بین دو فعل اضطراری و اختیاری و امر تعیینی به خصوص فعل اختیاری و این دو امر از نظر موضوع یکی می باشند یعنی کل مکلف قادر موضوع هر دوی آنها است و تعددشان به لحاظ متعلق امر یعنی فعل مأمور به است پس مولی علی کل حال نیاز به جعل دو امر و دو تکلیف در موارد وظایف اضطراریه دارد و از این جهت فرقی میان دو نحو جعل نیست و هیچ کدام بیشتر از دیگری برای مولی مؤنه یعنی جعل زایدی در برندارد، تا گفته شود این خلاف فرض و یا ظاهر ادله وظایف اضطراری می باشد، بنابراین به اطلاق دلیل امر اختیاری و دلیل امر اضطراری هر دو بایستی اخذ شود و در نتیجه اثبات می شود که دو جعل به نحو دوم است و نه به نحو اول و نتیجه هم عدم اجزاء است و به عبارت دیگر ما دو تا جعل را لازم داریم و از اوامر اختیاری و اوامر اضطراری تعدد جعل را می فهمیم. بحث در این است که این دو جعل چگونه هستند آیا دو تا جعل مستقلّ و متباین از هم به لحاظ موضوع می باشند یا دو جعل متباین با هم به لحاظ متعلق می باشند و مقتضای تمسک به اطلاق دلیل دو امر اضطراری در حال اضطرار و اختیاری پس از مرتفع شدن عذر در وقت تعیّن نوع دوم است که با فعلیت هر دو امر می سازد پس وجهی نیست که از یکی از این دو اطلاق رفع ید شود و آن را قید بزنیم، و بدین ترتیب آن برهان ثبوتی بر اجزاء فرو می ریزد.

ما بر این اشکال شهید صدر یک ملاحظه اثباتی داریم نه ثبوتی یعنی مطلب ایشان از نظر ثبوتی بسیار فنّی و صحیح است و شالوده آن برهان ثبوتی را در هم می شکند. ولیکن ممکن است از نظر اثباتی کسی بگوید نحو دوم از تعدد امر اگر چه معقول و عقلائی است ولیکن خلاف ظاهر ادله مرکبات ارتباطی کلا و یا برخی از آنها مانند نماز است زیرا که ممکن است در فقه استظهار نشود که ارتباطیت اجزاء و شرایط آن مرکبات نسبت به عالم غرض و تحقق امتثال نیز ثابت است و این گونه نیست که بخشی از غرض مرکب ارتباطی واجب مستقلا انجام گیرد در جایی که کل آن مرکب مأمور به بوده و مکلف قادر بر آن بوده و عمدا آن را ترک کرده است. در صورتی که لازمه تعدد امر به نحو دوم استقلالیت بخشی از غرضی که در جامع است می باشد، به طوری که مکلف می تواند تنها آن را انجام دهد و عمداً بخش دیگر را که در فرد اختیاری است در آخر وقت ترک کند و به عبارت دیگر کسی که عمداً در آخر وقت با قدرت بر وظیفه اختیاری و فعلیت وجوبش آن را ترک می کند اصل فریضه را عصیان کرده است نه این که بخشی از آن را و فعل اضطراری وی باطل و بدون اثر است و این برخلاف قول به تخییر بین اقل و اکثر است که یک امر بیشتر نیست و اگر مکلف فعل اضطراری را تنها انجام دهد و اختیاری را که اقل است عمدا در آخر وقت ترک کند اکثر را هم امتثال نکرده است یعنی اضطراری در ضمن اکثر و با فعل اختیاری بعد از آن صحیح و مأمور به و محقق غرض است و این بدان معناست که ارتباطیت در غرض از فریضه در آن حفظ شده است.

ص: ۱۹

حاصـل این که امر تخییری بین اقـل و اکثر اگر معقول باشـد ارتبـاطیت مرکبات را از نظر غرض و تحقق امتثال و صـحت حفظ می کند. برخلاف تعدد امر به نحوی که ایشان تصویر نموده اند حال اگر در فقه این مطلب ثابت شود یعنی ارتباطیت غرض از فریضه و مرکبات شـرعی و یا به تعبیر دیگر لغو و باطل بودن فعل اضـطراری به تنهایی نسبت به کسی که عمداً فعل اختیاری را که بر وی واجب شده است در آخر وقت ترک کرده است دیگر اشـکال شـهید صدر«قدس سـره» بر مرحوم میرزای قدس سره وارد نخواهـد بود زیرا که ایشان می توانـد ادّعا کنـد که عدم اجزاء بایستی به گونه باشد که ارتباطیت غرض مولی در مرکبات ارتباطی حفظ شود و فعل اضطراری به تنهایی باطل باشد و این ممکن نیست مگر در صورت جعل امر واحد تخییری بین اقل و اکثر و آن هم محال است پس بنابر عدم اجزاء آنچه که با ارتباطیت و نکته فقهی ذکر شده ـ اگر در فقه ثابت شود ـ سازگار است جعـل امر واحـد تخییری بین اقـل و اکثر است که محال است و آنچه که معقول و ممکن است با آن نکته اثباتی فقهی در مرکبات سازگار نمی باشـد، لهـذا فرض عـدم اجزاء با فعلیت هر دو امر اضـطراری و اختیاری در وقت معقول نمی باشـد. و در نتیجه یکی از صورتهای دیگر متعین می باشد که هر سه آنها مستلزم اجزاء می باشند.

مسلک عقلی و ثبوتی اجزاء(۹۰/۰۷/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسـلک عقلی و ثبـوتی اجزاء بـود و گفـتیم صورت چهـارم لازمه اش تخییر بین اقـل و اکـثر بود این یعنی از اول می توانسـته آخر وقت اختیـاری را انجـام دهـد و یـا در اول وقت اضـطراری را انجـام دهـد و در آخر وقت هم اختیاری را بیاورد و تخییر بین اقل و اکثر هم محال است پس سه وجه اول که مقتضی اجزا بود درست است.

ص: ۲۰

اشکالات شهید صدر

۱ ـ ممکن است دو امر باشـد یـک امر به جـامع بین اضـطراری و اختیاری و یک امر به فرد از آن جامع و نتیجه اش عـدم اجزا است چون می توانـد فرد را بیـاورد در آخر وقت که هم جـامع امتثال شـده و هم فرد و می توانـد اضـطراری را بیاورد که لازم است امر به فرد هم در آخر وقت امتثال شود پس یک صورت ثبوتی دیگر هم هست که محالی نیست و نتیجه عدم اجزا است

۲ ـ اشـکال دوم اثباتی است و می فرماید فرضا گفتیم تخییر بین أقل و اکثر لازم می آید و وجه دیگر ندارد و تخییر بین أقل و اکثر هم محال است و حال که محال شد این جا دو اطلاق داشتیم یکی اطلاق دلیل امر اضطراری برای کسی که در آخر وقت اضطرارش رفع می شود و یک اطلاق امر اختیاری برای کسی که ما بین زوال تا غروب قادر بر نماز با وضو است. و امر فقط به نماز اول وقت نبود این ها دواطلاقنـد و هیـچ کـدام در خصوص این مورد نیامده است بلکه هر دو اطلاق دلیل أمر هسـتند پس اگر امر اضـطراری در خصوص این مورد بود حرف شـما را می زدیم که رفع یـد از اطلاق امر اختیاری کرده و اجزاء ثابت می شـد اما دلیل امر اضـطراری که در این مورد نیامـده است و اطلاق است و قـدر متیقن امر اضـطراری در جایی است که عـذر تا آخر وقت باشد و در حقیقت هم دلیل امر اضـطراری و هم أمر اختیاری دو بخش دارد امر اضـطراری یک موردش جایی است که اضـطرار در تمـام وقت است و یکی هم کسـی که در اول وقت اضـطرار دارد و در اثنـاء اضـطرارش مرتفع می شود و قـدر

متیقن مورد اول است ولی بـا اطلاـق شامل مورد دوم یعنی جواز بـدارهم می شود و امر اختیاری هم همین طور قـدر متیقن آن جایی است که امر اضـطراری را در اول وقت نیاورده باشد و یا اصلا مضطر نشده باشد و اطلاق آن هم شامل کسی که در اول وقت عـذر داشـته و نماز با عـذر و امر اضـطراری را خوانـده است و بعـد آب پیدا کرده نیز می شود پس دو اطلاق داریم یکی اطلاق امر اضـطراری حتی برای کسـی که آخر وقت اضـطرارش از بین می رود و یکی اطلاق امر اختیاری حتی برای کسی که در اول وقـت امر اضـطراری را امتثـال کرده و سـپس عـذرش مرتفـع شـده اسـت و در حقیقـت مـا جـواز بـدار را از اطلاـق امر اضـطراری اسـتفاده کردیم و نه از اصل امر اضـطراری و این دو اطلاق هر دو قابل اخذ نیسـتند زیرا که مسـتلزم تخییر بین أقل و أکثر است که ممکن نیست پس هر دو اطلاق نمی توانـد حجت باشـد حال چرا دلیل امر اضـطراری را مقـدم می کنیـد بلکه به اطلاق امر اختیاری تمسک کنید و بگویید پس امر اضطراری در این جا نیست و در نتیجه اجزاء نفی می شود.

بنابراین که ثبوتاً اخذ به هر دو اطلاق ممکن نیست لازمه اش آن نیست که اطلاق امر اضطراری را بگیریم و قائل به اجزا شویم بله اگر دلیل خاصی بر جواز بدار داشتیم و صریحاً گفته بود یجوز البدار و این که فعل اضطراری امر دارد که بیش از اطلاق می شد و صراحت و نصوصیت داشت باعث این می شود که دلیل امر اضطراری را مقدم کنیم و آن را مقید امر اختیاری قرار دهیم همچنین که اگر دلیلی صریحاً بگوید امر اختیاری ثابت است و اعاده لازم است در این صورت دیگر باید اطلاق دلیل اضطراری را کنار گذاریم و تقیید کنیم پس باید قوانین باب تعارض را در این جا جاری کنیم و هر نتیجه ای که داد به آن اخذ شود نه اینکه مطلقا اجزاء ثابت شود.

این اشکال اصلش صحیح است اما از مرحوم میرزا بعید است که بخواهد با دو اطلاق این حرف را بزند بلکه لابد در جایی قائل اجزاء شده است که یا دلیل خاصی دال بر جواز بدار داریم و یا نظرش به این بوده که وقتی هر دو اطلاق ساقط شوند مقتضای اصل عملی اجزا می باشد و در حقیقت نتیجه اجزا را می خواسته بگوید بنابر آنچه که در مبحث مقتضای اصل عملی خواهد آمد که اصل برائت از وجوب اعاده است.

۳ ـ اشکال سوم اشکال مهمتری است که مبنائی است گرچه خود شهید صدر آن مبنا را قبول ندارد و حاصل اشکال سوم این است که آنچه گفته شده است که تخییر بین اقل و اکثر معقول نیست نزد مرحوم آقای خویی و شاید مرحوم میرزا هم در موردی است که اقل لابشرط طرف و عدل أمر تخییری به اقل و اکثر باشد و نه أقل بشرط لا از أكثر يعني ايشان تفصيل داده اند و گفته اند که اگر امر تخییری تعلق گرفته باشد به ذات أقل لا بشرط از زیاده مثلاً ذات یک تسبیح از تسبیحات اربعه یا چند تسبیح یعنی یک تسبیح لا بشرط از زیاده باشد در این صورت تخییر بین اقل و اکثر محال خواهد بود چون که به مجرد تحقق ذات اقل امر ساقط می شود و دیگر زیاده و أکثر أمر ندارد تا بخواهد امتثال شود پس ماموربه نخواهد بود و اما اگر تخییر بین اقل به قید اقل و به شرط لا از زیاده باشد یعنی امر تخییری خورده است به یک تسبیح به شرط عدم زیاده آن و یا سه تسبیح و أقل به شرط وحدت و عدم زیاده طرف تخییر بود این چنین تخییری بین أقل و أکثر اشکال ندارد و آن محذور عقلی را ندارد و معقول است چون أقل بشرط لا از زیاده و با قید وحدت متباین با أکثر می شود چون اقل به شرط لا با زیاده با هم جمع نمی شوند و زیاده را که آورده اقل به شرط وحدت را نیاورده است پس با هم بالدقه متباین می شوند و امر تخییری دیگری ساقط نمی شود تا گفته شود اکثر امر ندارد و امتثال أمر با آن انجام نمی گیرد این در حقیقت تخییر بین متباین است که کسی اشکالی در جوازش ندارد و این قبیل تخییر را آقای خویی و شاید میرزا قبول کرده اند.

مرحوم شـهید صـدر می فرمایـد طبق مبنـای آقایـان که این تفصـیل را داده انـد بایـد در این جـا قائل به جواز تخییر میان وظیفه اختیاری در آخر وقت و یا وظیفه اضـطراری در اول وقت و اختیاری در آخر وقت می شدنـد چون تخییر در این جا در حقیقت تخییر بین اقل به شرط لا است یعنی لازمه عدم اجزا تخییر میان أقل به شرط لا است چون ماموربه اختیاری این گونه است و در حقیقت مکلف یا وظیفه اضـطراری و اختیاری را با هم باید بیاورد و یا این که وظیفه اضطراری را انجام ندهد و منتظر بایستد و تنها وظیفه اختیاری را در آخر وقت انجام دهد پس عدل اکثر وظیفه اختیاری به تنهایی است که همان أقل بشر لا از أکثر است و این تخییر بین متبـاینین است و به تعبیر دیگر در مانحن فیه چون وظیفه اضـطراری که زیاده است قبل از وظیفه اختیاری اسـت هنوز أمر تخییری ساقط نشده است و اکثر امتثال آن قرار می گیرد.

پس این ملکف بایـد یـا فعـل اختیاری را در آخر وقت بـدون امر اضـطراری انجام دهـد و یا این که هر دو را انجام دهـد و این تخییر بین متباینین است و طبق مبنای آقایان محال نیست پس وجه ثبوتی مذکور تمام نیست.

سپس شـهید صدر می گوید ما در آن بحث این تفصـیل را قبول نداریـم و گفتیم همچنانکه تخییر بین اقل لابشرط و اکثر محال است تخییر بین اقل به شـرط لا و اکثر هم محال است چون درست است بالدقه تخییر بین متباین است ولی این تخییر هم معقول نیست به نکته دیگری و آن نکته این است که امر تخییری مذکور لازمه اش أمر ضمنی مخیّری به قید بشر لا از زیاده و به شرط زیاده است و این أمر ضمنی تخییری به أحدالنقیضین است که تخییر به أحد النقیضین لغو و محال است چون که احد النقیضین ضروری التحقق است پس این نوع تخییر بین أقـل و اکثر نیز محـال است و به عبارت دیگر اسـتحاله تخییر بین أقل و أکثر به دو وجه است که وجه دوم در صورت تخییربین اقل به شـرط لا و أکثر هم می آید و وجه این است که مستلزم أمر ضمنی تخییری به احـد النقیضـین است و امر تخییری به أحـد نقیضـین لغو است و مثـل این است که بگویـد فلان کار را واجب است که انجام بدهی و یا ندهی و جعل چنین امری لغو و محال است.

بنابراین مبنای مرحوم شهید استحاله تخییر بین أقل و أکثر در اینجا هم هست ولی طبق مبنای مرحوم میرزا که تخییر میان أقل بشرط لا و أکثر را قبول داشته در اینجا باید قائل به امکان می شدند و دیگر وجه ثبوتی ایشان بر اجزاء باطل خواهد شد زیرا که عدم اجزاء مستلزم تخییری که آنها قائل به استحاله آن هستند نیست بلکه مستلزم تخییری است که بالدقه بین متباینین است و در نزد آنها ممکن است البته به نظر ما تخییر بین أقل و أکثر حتی در جایی که ذات أقل و أکثر باشد جائز است تا چه رسد به تخییر بین أقل به شرط لا ـ از زیاده و أکثر که تفصیل آن را قبلاً در جائی ذکر کرده ایم به آنجا مراجعه شود بنابراین اصل این وجه ثبوتی از برای اجزاء صحیح نیست.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۱۱)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اجزا امر اضطراری بود از وجوب اعاده در وقت عرض شد که بیاناتی را برای اجزا امر اضطراری ذکر کرده اند که وجه اول آنها ثبوتی بود و گذشت و اشکالاتش نیز مشخص شد سائر وجوه اثباتی و استظهاری هستند یعنی مبتنی بر برهان ثبوتی نبوده و نکاتی استظهاری و دلالی می باشند که آنها را نیز ذیلاً بیان می کنیم.

۲ ـ وجه دوم وجهی است که مرحوم میرزا ذکر کرده است و آقای خویی هم آن را ذکر می کند و اشکالی بر آن وارد می کند و این وجه هم در اجود التقریرات آمده است و هم در فوائد الاصول ایشان می فرماید که امر به وظیفه اضطراری در اول وقت به نحو جواز بدار اگر ثابت شد این امر و این جواز بدار یا ظاهری است و طریقی و یا واقعی و حقیقی است یعنی اگر پس از مرتفع شده عذر معلوم شود که جواز بدار نبوده است این جا اجزایی در کار نیست ولی این خلف فرض است و معنایش این است که امر واقعی اضطراری نداشتیم و جواز بدار ظاهری و طریقی بوده است و داخل در بحث اجزاء حکم ظاهری خواهد شد همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد پس فرض در جایی است که جواز بدار واقعی است نه ظاهری یعنی اگر عذر برطرف شود باز هم جواز بدار بوده است و امر اضطراری فعلی بوده است و فعل اضطراری که مکلف آن را انجام داده است واقعا مامور بوده است چون معنای جواز بدار واقعی آن است که می تواند امتثال کند و امر فعلی بوده است حال اگر بعد از ارتفاع عذر فعل اختیاری هم واجب باشد می شود دو واجب واقعی و فریضه می شود دو تا چون هم امر اضطراری ثابت بوده و فعل اضطراری فریضه ظهر است مثلاً و هم امر اختیاری ثابت است و فعل اختیاری فریضه مکلف است و این معنایش آن است که ما بیش از ۵ فریضه در روز داشته باشیم در صورتی که اجماع بلکه ضرورت فقهی است که بیش از ۵ فریضه در یک روز نداریم پس اگر امر واقعی به جواز بدار خورده باشد با ارتفاع عذر در اثنا وقت دیگر فریضه دیگری بر او واجب نیست والا ـ خلاف آن اجماع و تسالم می شود یعنی وظیفه اضطراری همه غرض فعل اختیاری را داشته است که امر واقعی به آن خورده است که این مستلزم اجزاء است بنابراین ثبوت جواز بدار واقعی و فعلیت امر اضطراری منضما به اجماع و ضرورت و روایاتی که می گوید در شبانه روز بیش از ۵ فریضه نماز بر مکلفین واجب نیست اثبات اجزاء را می نماید و در حقیقت اثبات می کند که وظیفه ظاهری نیز تمام الملا ـ ک را دارد و مکلف مخیر است بین انجام آن و یا صبر تا مرتفع شدن عذر و انجام وظیفه اختیاری.

این بیـان را آقـای خـویی در محاضـرات ذکر می کنـد و این نکته را متـذکر می شونـد که نقص این وجه آن است که در همه مرکبات و واجبات اضطراری قابل استفاده نیست بلکه تنها در مثل نماز که می دانیم در یک وقت دو فریضه واجب نیست قابل اسـتفاده است أمـا در بقیه مرکبـات که این گونه نیست مثلاً در حـج اگر مضـطر به ترک واجبی شود مثل طواف و نائب بگیرد سپس رفع عذر شود و قادر بر مباشـرت طواف شود واجب باشد اعاده آن اشـکالی نخواهد داشت زیرا چنین اجماعی را نداریم که نمی شود دو طواف بر وی واجب باشـد پس ایشـان اصـل بیان را قبول کرده انـد ولیکن گفته انـد که در غیر باب نماز قابل استفاده نیست.

لکن این بیان اصلش درست نیست اولاً: جواز بدار واقعی اگر با دلیل خاصی در خصوص کسی که در اول وقت مضطر شده و سپس عـذرش مرتفع می شود ثابت شـده باشـد شایـد بشود گفت چون دلیل امر اضـطراری اخص است می توانـد اطلاق دلیل اختیاری پس از مرتفع شـدن عذر را قید بزند ولیکن ما این جواز بدار را با اطلاق دلیل امر اضـطراری می خواهیم ثابت کنیم و ادله اضطراری قدر متیقنش در مورد کسی است که تمام وقت مضطر است و شمولش برای کسی که در اول وقت مضطر است بـا اطلاـق است همچنـانکه مقتضـای اطلاق أمر اختیاری فعلیت وظیفه اختیاری پس از مرتفع شـدن عـذر است و اخـذ به هر دو اطلاق مسـتلزم تعدد فریضه در یک وقت است که خلاف اجماع و ضرورت است ولیکن ضرورت و اجماع می گوید فریضه و نماز واجب دو تا نیست نه این که فریضه اولی باید باشد و دومی نباشد بلکه نسـبتش به هردو فعل اضطراری و اختیاری مساوی است پس دلیلی نداریم که اطلاق امر اختیاری را ساقط کنیم و به اطلاق امر اضطراری اخذ کنیم بلکه این اجماع سبب تعارض این دو اطلاق می شود نه سـبب تقدم اطلاق امر اضـطراری بر اختیاری بنابراین اگر جواز بدار واقعی به اطلاق ثابت شده باشـد که فرض هم همین است قـدرتش به انـدازه اطلاق و مقدمات حکمت است که در امر اختیاری هم جاری است و اطلاق آن را ثـابت می کنـد و میـان دو اطلاق تعارض می شود مگر مقصود این باشـد که پس از تعارض و تساقط به اصل عملی رجوع می کنیم و از اصل عملی اجزا را اسـتفاده می کنیم که البته عبارت ایشان صـریح در خلاف این است چون می گوید از دلیل جواز بـدار واقعی اسـتفاده می شود که فعل اضـطراری مشـتمل بر تمام مصـلحت فعل اختیاری است که این مطلب درست نیست پس این گونه که ایشان بحث را مطرح کرده که اگر جواز بدار واقعی باشد کشف می کنیم فعل اضطراری واجد تمام ملاک است پس اطلاق امر اختیاری ساقط است و اجزاء ثابت می شود صحیح نیست .

ثانیاً: اصل دلالت جواز بدار واقعی بر اجزاء و تام المصلحه بودن فعل اضطراری هم درست نیست زیرا که عدم اجزاء در ما نحن فیه که ملزوم انجام وظیفه اختیاری پس از مرتفع شدن عذر است مستلزم این نیست که فریضه نماز در روز بیش از پنج(۵) فریضه بشود تا خلاف ضرورت و اجماع باشد زیرا که این در صورتی لازم می آید که این دو واجب _ اضطراری و اختیاری _ به نحو تعدد امر باشد و اما اگر به نحو امر واحد و فریضه واحده ای باشد که همان أمر تخییری و جامع بین اقل و اکثر است _ که قبلاً ـ عرض شد معقول و ممکن است مخصوصاً در اینجا که اقل بشرط لا ـ طرف تخییرا ست _ در این صورت دیگر مخالفتی با آن ضرورت و اجماع نیست زیرا که اجماع و ضرورت نفی بیش از پنج واجب و فریضه را می کند که نتیجه آن چنین باشد که مکلف ملزم باشد شش نماز بخواند نه پنج نماز در صورتی که أمر تخییری بین اقل و اکثر الزام به بیش از یک نماز که همان أقل است نمی باشد و تنها به مکلف اجازه می دهد که دو نماز را جای یک نماز بخواهد و هر دو امتثال باشد و این مخالف اجماع نیست بلکه همانند امتثال پس از امتثال است بنابر امکان آن که اجماعی بر خلاف آن نیست بلکه ظاهر برخی روایات صحت آن است.

حاصل: این اجماع و ضرورت بر بیش از این مقدار نیست که مکلف می تواند در وقت هر فریضه به یک نماز اکتفا کند و لازم نیست بیشتر از آن انجام دهد و این با أمر تخییری میان أقل و اکثر به نحوی که گفته شد معقول است و بالدقه تخییر بین متباینین است سازگار می باشد پس وجهی برای رفع ید از اطلاق دلیل أمر اختیاری پس از مرتفع شدن اضطرار در کار نیست و وجهی برای اجزاء نیست همچنان که این امر تخییری منافاتی با جواز واقعی بدار و مأمور به بودن وظیفه اضطراری در اول وقت ندارد و این امر واحد تخییری مانند تخییر در نماز بین یک تسبیحه و سه تسبیحه است که الزام به بیشتر از یک تسبیحه را در بر ندارد و هیچ منافاتی با آن اجماع ندارد و در حقیقت آن اجماع و ضرورت نفی وجوب تعیینی بیش از یک فریضه را در هر وقت نماز می کند و نه بیشتر از آن پس این وجه فی نفسه تمام نیست علاوه بر آنکه در غیر نماز جاری نیست .

ص: ۲۶

۳ ــ وجه دیگر از وجوه استظهاری این است که امر اضطراری ظاهر در این است که تمام وظیفه مکلف همین است مثلاً راوی وقتی می گوید چه کار کنیم و امام(علیه السلام) در جواب می گوید تیمم کن و نماز بخوان (در جایی که دو ظرف آب است و می داند یکی از آن دو نجس است و حضرت فرموده است (أهر قهماو تیمم) ظاهر امر به تیمم در این روایت و همچنین اطلاقات تیمم این است که تمام وظیفه همین وظیفه اضطراری است که امام امر بر آن کرده است و به عبارت دیگر یک اطلاق مقامی در اوامر اضطراری درست می شود که وظیفه اضطراری تمام الوظیفه مکلف است و نه بعض الوظیفه و این مقتضی اجزاء و عدم لزوم اعاده است و الا می شود بعض الوظیفه مثلا در روایات جبیره که می گوید (امسح علی المراره) که مسح جبیره ای اضطراری است اطلاق مقامی و ظهور دارد در این که تمام وظیفه مکلف همین است و وظیفه دیگری بر او نیست و اگر در وقت مرتفع شد دو مرتبه اعاده لازم نیست و این ظهور أقوی از اطلاق دلیل أمر اختیاری است و آن را قید می زند و بدین ترتیب اجزاء ثابت می شود.

این وجه نیز قابل نقد است زیرا که اولاً: در جایی تمام است که سؤال و جواب از امام(علیه السلام) از تمام الوظیفه باشد نه از حکم حالت اضطرار و به عبارت دیگر ظهور و یا اطلاق مقامی مذکور فرع بر آن است که امام(علیه السلام)در مقام بیان تمام الوظیفه باشد نه اصل مشروعیت نماز با تیمم یا جبیره و امتثال بودن آن هر چند از باب أمر تخییری که پس از مرتفع شدن عذر وظیفه اختیاری هم لازم باشد و یا این که ناظر به حالت بر طرف شدن عذر باشد و سائل هم از این جهت سؤال داشته و این در همه جا نیست و أمر به فعل اضطراری از نظر مدلول لفظی و اطلاق حکمی آن تنها در مقام بیان مامور به بودن فعل اضطراری است نه بیشتر از آن و به عبارت دیگر عدم اجزاء و وجوب انجام فعل اختیاری پس از مرتفع شدن عذر تقییدی در أمر تخییری به وظیفه اضطراری در اول وقت ایجاد نمی کند تا خلاف اطلاق آن أمر باشد و هر أمری در مقام بیان اطلاق به لحاظ متعلق و مامور به خودش است پس اگر عدم اجزاء تقییدی نه در مامور به اضطراری و نه در أمر به آن ایجاد نکند ــ زیرا که همانگونه که گفتیم در اول وقت أمر اضطراری موسّع و تخییری است نه تعیینی پس با اطلاق لفظی ــ اطلاق مقدمات حکمت در مدلول أمر ــ که از آن تعبیر به اطلاق حکمی می کنیم نمی توان نفی وجوب فعل اختیاری را پس از ارتفاع عذر ثابت کرد بلکه بایستی به هر دو اخذ کرده و نتیجه عدم اجزاء و تخییر بین اقل و اکثر و یا به نحو دیگری که گفتیم آن هم معقول است خواهد بود.

ثانیاً: فرضاً در جایی ظهور أمر اضطراری در تمام الوظیفه بودن ثابت شود باز هم اطلاق امر اختیاری و اطلاق أمر اضطراری تعارض دو اطلاق است چون ظهور و یا اطلاق مقامی مذکور در طول اطلاق حکمی در أوامر اضطراری است چون قدر متیقن امر اضطراری کسی است که عذرش در تمام وقت است و باید با اطلاق ثابت شود که وظیفه اضطراری از برای کسی که عذرش غیر مستوعب است نیز ثابت است که این اطلاق لفظی و با مقدمات حکمت در أمر است نه مقامی و یا ظهور وضعی و نتیجه تابع أخسّ مقدمتین است یعنی تعارض در حقیقت میان این اطلاق در أمر اضطراری با اطلاق در أمر اختیاری است که هر دو از یک نوع و در یک درجه از ظهور هستند پس وجهی از برای تقدم احدهما بر دیگری نیست البته از باب تعارض و تساقط و رجوع به اصل عملی می توان اجزاء را ثابت کرد که خارج این بحث است.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۰۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

ـ وجه چهارم استظهار از ادله امر اضطراری است که به لسان جعل بدل آمده است زیرا که اوامر اضطراری یک سنخ نیستند و ما در آخر بحث یک جمع بندی خواهیم کرد که اوامر اضطراری بر چند نوعند و یک نوع آنها این است که امر اضطراری به لسان تنزیل و جعل بدل آمده باشد مثل باب تیمم که مضطر است و نمی تواند وضو یا غسل کند در این جا امر اضطراری امر به تیمم است و شارع گفته است (فتیمموا صعیدا) که هم در قرآن آمده است و هم در روایات گفته شده است (التراب احد الطهورین و یکفیک الصعید عشر سنین) این قبیل اوامر اضطراری که با لسان جعل بدل از برای شرط یا جزعی واجبی که متعذر شده است وارد شده باشد ظاهر در اجزاء می باشد یعنی از دلیل جعل بدلیت اجزاء أمر به بدل را از امر به مبدل استفاده می کنیم و دو تقریب برای این وجه چهارم می شود ذکر کرد.

ص: ۲۸

۱ ـ یکی این که لسان بدلیت لسان حکومت و نظر و توسعه أمر به مبدل است و مثل این است که بگوید ماموربه أعم از مبدل (وضوء یا غسل در حال اختیاری) و بدل (تیمم) در حال اضطرار است و این در حقیقت اثبات اجزاء به ملاک اول را می کند یعنی اثبات می کند که از ابتدا فریضه به جامع میان مبدل در فرض اختیار و بدل در فرض اضطرار است ـ هر چند خصوص اضطرار لابسوء الاختیار ـ و این موجب اجزاء و تحقق امتثال أمر به فریضه است و چون که به لسان نظر به مبدل و توسعه آن است حاکم بر دلیل أمر اختیاری است .

۲ ـ بیان دیگر این وجه آن است که گفته می شود فرضاً از دلیل أمر به بدل توسعه استفاده نشود ولیکن اقتضای بدلیت تنزیل بدل منزله مبدل است و مقتضای اطلاق تنزیل آن است که بدل نازل منزله مبدل است نه تنها در مأموربه بودن بلکه در ملاکات و مبادی و روح أمر هم یعنی همانگونه که مبدل مصلحت و ملاک فریضه را ایجاد می کند بدل نیز تمام آن مراتب و ملاکات را داراست و تیمم مانند وضو است در همه آن مراتب و ملاکات و نه تنها در ماموربه بودن و این را اطلاق تنزیل یا تنزیل در همه مراتب و مراحل گویند و گفته می شود ظاهر دلیل بدلیت تنزیل و جایگزین از مبدل است و اطلاقش اقتضای اطلاق تنزیل را دارد حتی در ملاکات واین اثبات اجزاء را می کند به ملاک دوم یعنی اثبات می کند که وظیفه اضطراری همه

غرض از وظیفه اختیاری را دار می باشد که صورت اول از چهار صورت اجزاء به ملاک دوم است.

ص: ۲۹

این وجه چهارم فی نفسه صحیح است و این ظهور را به یکی از این دو بیان نمی شود انکار کرد ولیکن در همه موارد اوامر اضطراری قابل استفاده نیست و نیاز به أمر به بدل آن هم با ظهور در تنزیل و اطلاق تنزیل و یا توسعه مبدل را دارد که در همه جا نیست مثلاً اوامر اضطراری که به جهت تعذر شرط یا جزء واجب و سقوط آن شرط یا جزء در حال تعذر بدلیل لاحرج و لاضرر و امثال آن ثابت می شود دیگر این ظهور را ندارد مانند نماز نشسته درحال عجز از قیام و یا سقوط شرطیت طمأنیه در نماز نسبت به مضطر و امثال آنها که شاید اکثر وظایف اضطراری از این قبیل می باشند. ولیکن نسبت به این وجه دو اشکال شده است که باید بررسی شود.

الف _ اشکالی است که شهید صدر ذکر کرده و دفع کرده است و حاصل آن چنین است که ظهور أمر به بدل در وافی بودن به تمام ملاک مبدل و یا توسعه آن هر چند از دلیل امر اضطراری به بدل استفاده می شود ولیکن این ظهور متفرع بر اطلاق دلیل امر اضطراری به بدل است که آن با مقدمات حکمت ثابت می شود زیرا که دلیل امر اضطراری در خصوص مورد مکلفی که فقط در اول وقت مضطر شده است و سپس در وقت عذرش مرتفع می شود وارد نشده است بلکه در مطلق مضطر آمده است که قدر میتقن آن مضطری است که در تمام وقت مضطر است و با اطلاق شامل کسی که در وقت عذرش مرتفع شده است می شود یعنی با اطلاقش پس ظهور مذکور در طول اطلاق مقدمات حکمت است و این اطلاق معارض با اطلاق امر اختیاری در اثنای وقت است که می گوید هر که بر نماز با وضو در وقت قادر باشد نماز با وضو بر او واجب تعیینی است هر چند که قبلاً با تیمم نماز خوانده باشد و می توانیم به این اطلاق تمسک کنیم واطلاق امر اضطراری را ساقط کنیم نه اینکه ظهور بدلیت آن را به هم بزنیم و به عبارت دیگر نتیجه تابع أخسّ مقدمتین است پس از آنجائی که ظهور در بدلیت در طول اطلاق و مقدمات حکمت است این اطلاق در امر اضطراری همطراز اطلاق در أمر اختیاری است و هریک می تواند دیگری را قید بزند و دو اطلاق با هم تعارض و تساقط می کنند و باید به اصل عملی برگردیم که البته اگر أصل عملی برا ئت از اعاده باشد بازهم اجزاء ثابت می شود.

ص: ۳۰

این اشکال را شهید صدر پاسخ داده است در جای خودش از مباحث تعارض ادله خواهید خواند که اطلاق دلیل حاکم و ناظر هم بر اطلاق دلیل محکوم مقدم است زیرا که نکته تقدیم ناظریت و قرینیت شخصی است و نه قوّت دلالت تا گفته شود این دو اطلاق همطراز بوده و تساقط می کنند.

ب ـ اشکال دوم را محقق عراقی مطرح کرده که در عبارت ایشان دو اشکال است که می شود آن را به سه اشکال و یا سه تعبیر برگردانیم :

۱ ـ یک تعبیر آن است که همانگونه که ظهور امر اضطراری در بدلیت ثابت می کند که تمام مراتب و ملاکات مبدل در بدل هست ظهور دلیل اختیاری در اخذ مبدل و قیدیّت آن ثابت می کند که آن ملاکات نیز مقید به تحقق مبدل است از کسی که قادر بر آن است و تا آن را انجام ندهد ملاکات حاصل نخواهند شد پس همانگونه که اطلاق تنزیل در امر به بدل تحقق ملاک مبدل را اثبات می کند اخذ مبدل به عنوان قید در متعلق أمر به مبدل اثبات می کند که ملاک مبدل با خصوص مبدل انجام می گیرد نه چیز دیگری.

این تعبیر از اشکال جوابش روشن است زیرا که این دلالت در أمر به مبدل صحیح است ولیکن این موجب تعارض با دلیل امر به بدل است که در این وجه چهارم آن قبول شده است ولیکن گفته شده است که چون دلیل أمر به بدل ناظر به أمر به مبدل است حاکم و مقدم بر دلیل أمر به مبدل است.

۲ ـ تعبیر دیگر ایشان آن است که می فرماید دلالت امر به مبدل بر دخیل بودن و شرط بودن خصوص مبدل مانند وضو در غرض یک دلالت وضعی و اثباتی است یعنی ما از اخذ قید در لسان أمر به مبدل و وظیفه اختیاری می فهمیم که آن قید در مامور به و غرض از آن دخالت دارد و اخذ قید در متعلق أمر ظهوری اثباتی است نه اطلاقی و سکوتی و یا سلبی و ظهور اثباتی اقوی از ظهور اطلاقی است پس ظهور دلیل اختیاری در عدم اجزاء و عدم تحقق ملاک مقدم بر اطلاق تنزیل در دلیل امر اضطراری است .

پاسخ این تعبیر نیز روشن است زیرا که اولاً: دلالت دلیل أمر اختیاری به مبدل در اینجا نیز در طول اطلاق ماست و قبلاً عرض شد که اطلاق دلیل حاکم و ناظر مقدم بر اطلاق دلیل محکوم است و ثانیاً: تقدّم دلیل حاکم و ناظر بر دلیل محکوم از باب قوت دلالت و اظهریت نیست تا گفته شود که ظهور اخذ قید در ملاک اثباتی و اقوی از اطلاق است بلکه از باب قرینیت شخصی و ناظریت است که موجب تقدم دلیل ناظر بر دلیل منظور الیه است هر چند دلالتش اطلاقی و اضعف باشد که این مطلب در مبحث انواع تعارض غیر مستقر به تفصیل خواهد آمد.

۳ ــ بیان سومی هم محقق عراقی دارند که خیلی عجیب است ایشان می فرمایند که دلیل امر اختیاری هم در اینجا حاکم بر امر اضطراری می باشد لهذا هیچ یک بر دیگری مقدم نمی باشد.

در مبحث حکومت دلیلی بر دلیل دیگر گفته می شود که انواع دارد که یک نوع آن لسان ناظریت است که دلیلی فرض دلیل دیگری را بکند و بخواهد آن را تفسیر و یا تقیید بزند مانند ناظریت ادله نفی احکام حرجی و یا ضرری در مثل (و ما جعل علیکم فی الدین من حرج) جعل شده در دین و شریعت است و آنها را در مواردی که موجب عسر و حرج است قید می زند و رفع می کند. و (الطواف بالبیت صلاه) که نفی حکم یا اثبات حکم به لسان نفی تعبدی موضوع و یا اثبات تعبدی موضوع است که این لسان نیز لسان حکومت و تفسیر یا قرینیت شخصی است ایشان می فرماید اگر که دلیل أمر به بدل ناظر به دلیل مبدل است و از این جهت حاکم بر آن است دلیل أمر به مبدل نیز دلالت دارد بر دخالت خصوص مبدل در ملاک و حکم نسبت به قادر به نحوی که شخص قادر بر مبدل مثل وضو نمی تواند خودش را مضطر کند ولذا القای در اضطرار جایز نیست و حرام است پس أمر به مبدل اقتضای حفظ قدرت بر مبدل و رفع اضطرار را دارد که اضطرار موضوع أمر اضطراری به مبدل است پس حاکم بر آن است .

ص: ۳۲

پاسخ این اشکال بسیار روشن است زیرا که حکومت به لسان رفع موضوع در جایی است که احد الدلیلین موضوع دیگری را تعبداً نفی کند نه نهی از آن کند، و آنچه در بیان ایشان بر فرض قبول آن آمده است آن است که دلیل امر به مبدل منع و نهی از القای در اضطرار می کند نه این که می گوید اضطرار شکل نگرفته است تعبداً بلکه بر عکس نهی و منع از فعل دلیل بر تحقق آن فعل است پس آنچه که لسان حکومت است نفی تعبدی یا اثبات تعبدی موضوع حکمی است به جهت نفی یا اثبات آن حکم در آن مورد و این ربطی به منع و نهی از آن موضوع ندارد و این خلط عجیبی است که در کلام ایشان آمده است.

ممکن است کسی بگوید مقصود مرحوم عراقی از منع و نهی از اضطرار این مقدار است که دلیل امر اختیاری به مبدل نیز نظر به دلیل أمر اضطراری دارد برای این که نهی از القای در اضطرار کند و این دلالت دارد بر این که فعل اضطراری و بدل وافی به تمام ملاک از مبدل نیست ولذا القای در اضطرار جایز نیست پس دلیل أمر به مبدل نیز ناظر به امر اضطراری به بدل است و نفی تحقق تمام ملاک به وسیله آن را می کند .

جواب این بیان نیز روشن است زیرا که دلالت امر به مبدل بر عدم جواز القای در اضطرار و عاجز کردن خود اگر هم در موردی ثابت شود به معنای ناظریت امر به مبدل به دلیل امر به بدل نیست بلکه به معنای کفایت و منجزیت صرف وجود قدرت است و این که اضطرار به سوء الاختیار رافع ملاک و منجزیّت نیست و عصیان أمر است و این به هیچ وجه مستلزم ناظریت به حکم اضطرار و أمر به تیمم نیست و تنها ملاک مبدل را منجز می کند و می گوید معصیت است که لازمه آن این است که در موارد القاء عمدی در اضطرار (اضطرار به سوء الاختیار) ملاک مبدل کلاً یا بعضاً قهراً تفویت شده است اما این نه نظر به حکم تیمم و امر اضطراری است و نه در مورد اضطرار بدون سوء اختیاری جاری است بنابراین تنها أمر به بدل ناظر به دلیل أمر به مبدل است همانگونه که در وجه چهارم بیان شد و اشکالات مذکور هیچکدام وارد نمی باشد.

ص: ۳۳

وجوهی برای اجزا امر اضطراری (۹۰/۰۷/۱۶)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در وجوهی بود از برای اجزا امر اضطراری در اول وقت نسبت به وجوب اداء کسی که در داخل وقت اضطرارش زائل می شود و این که آیا از دلیل امر اضطراری استفاده اجزا را می کنیم یا نه عرض شد وجوهی از برای استفاده اجزا امر اضطراری که تخییری است یا به عبارت دیگر جواز بدار در آن است ذکر شده است که بعضی ثبوتی بود و بعضی اثباتی و چهار وجه گذشت.

۵ ــ وجه پنجم وجهی است که آقای بروجردی آن را مطرح کرده است و در حقیقت اشکال به مرحوم آخوند و چهار تصویری است که از برای ملاکات فعل اضطراری تصویر کرده بود که سه تای آنها مستلزم اجزا است و یکی نه و سعی کرده بود که از اوامر اضطراری یک از آن سه صورت مستلزم اجزا را استفاده کند ایشان هم اشکال بر آخوند و کسانی که منهج آخوند را پذیرفته اند دارد و هم بیان جدید از برای اجزا ذکر کرده است فرمایش ایشان دو بخش دارد که مرحوم امام هم از ایشان تبعیت کرده اند.

۱ــ بخش اول کلامشان اشکال است که ما در موارد وظایف اضطراری واقعاً و ثبوتاً دو امر نداریم تا بحث مطرح شود که آیا امر اضطراری مجزی از امر دیگری که امر اختیاری است هست یا نه تا گفته شود که اگر وافی به تمام ملاک آن و یا جل ملاک آن باشد و یا باقی مانده قابل استیفا نباشد مجزی است مسأله اینچنین نیست بلکه واقعاً و ثبوتا یک امر بیشتر نداریم که همان امر به مرکب شرعی است و اگر دو وجوب داشتیم و دو چیز واجب باشد که یکی یا هر دو آنها تعیینی باشد معقول نیست که امتثال یکی کافی از امتثال دیگری باشد بلکه یقیناً هر امر تعیینی امتثال خودش را می خواهد و این مثل آن است که گفته شود امتثال وجوب نماز امتثال وجوب روزه هم هست. و ادعای این که ملاک یکی از دو امر ممکن است وافی به ملاک دیگری باشد قابل قبول نیست زیرا ما از کجا ملاکات اوامر تعیینی را تشخیص دهیم پس این فرض اولا غلط است و ما دو امر نداریم در باب مرکبات شرعی بلکه یک امر و یک مرکب شرعی واجب داریم که تکلیف به همان طبیعت مرکب شرعی است که شارع اجزاء و شرایطش را معین می کند و اگر دو أمر باشد و یکی یا هر دو تعیینی قطعاً امتثال یکی امتثال امر تعیینی دیگر نخواهد بود و وجهی از برای اجزاء نیست بنابراین روش بحث نباید اجزای امری از امر دیگر باشد چنانکه صاحب کفایه و دیگران این راه و روش را دنبال کرده اند.

ص: ۳۴

۲ــ بخش دوم این است که حالا که مشخص شد یک امر به یک مرکب شرعی داریم باید دلیل اجزاء و شرایط و قیود آن مرکب شرعی که بر عهده شارع بیان آنهاست را ملاحظه کرد نه امر به مرکب یعنی باید ادله قیود و اجزا متعذر شده را ببینیم که دلیل بیان اجزاء و قیود مرکب در حال عذر و وظیفه اضطراری اطلاق دارد یا ندارد که اگر موضوع دلیل اضطراری این گونه باشد که بگوید کسی که در تمام وقت مضطر است مرکب شرعی و صلاتش اضطراری است یعنی با تیمم یا نماز نشسته است در اینصورت اجزاء نسبت به کسی که در اثنای وقت عذرش مرتفع می شود در کار نیست نه از باب عدم وفای فعل

اضـطراری به ملاـک ـ که صـاحب کفـایه می گویـد ـ بلکه از باب عـدم امر و عـدم تحقق آن مرکب شـرعی و اما اگر دلیل وظیفه اضـطراری و عذری اطلاق داشته باشد و مکلفی را که در ابتدای وقت معذور بوده و سپس عذرش مرتفع می شود را در برمی گیرد و نماز با تیمم او را نماز با طهور قرار می دهـد یا نماز نشسـته او را نماز قرار می دهـد این اطلاق قهراً مسـتلزم اجزاء است نه از باب وفای امری یا مأمور بهی از امر و یا مأمور به دیگری بلکه از باب تحقق آن مرکب شرعی.

بنابراین آنچه که لازم است اسـتفاده اطلاق در ادله اجزاء و شـرایط و ادله بیان مرکبات شـرعی است که اگر آنچه از ادله بیانیه که وظایف اضـطراری یعنی مرکبات شرعی را در حال اضطرار بیان می کنند اطلاق و جواز بدار از برای مکلّفی که عذرش در اثنـاء مرتفع می شود اسـتفاده شود این خود معنایش آن است که آن طبیعت مرکب شـرعی که صـرف الوجودش واجب اسـت اجزاء و شـرائطش در حـال اختیـار در نمـاز مثلا نماز با وضو است و یا نماز ایسـتاده است که در حال اضـطرار نماز با تیمم و یا نماز نشسـته است و این اجزاء به ملاک تحقق و امتثال همان مأمور به واحد واقعی است و ربطی به تعدد امر و بحث از ملاکات ندارد و به این ترتیب ایشان می فرماید کل آن بحث از ۴ صورت و اجزای امری از امر دیگر زائد است و روشی نادرست است و بحث باید در اطلاق ادله جزئیت و شـرطیت اجزاء و قیود اضطراری قرار بگیرد که اگر اطلاق داشته باشد اجزاء قهری است و از باب اجزای مأمور به از امر خودش است و نه امر دیگر.

ص: ۳۵

هر دو بخش این فرمایش غیر قابل قبول است اما بخش اول که می فرماید ما در اینجا تعدد امر نداریم پاسخ آن است که آقایانی که صور چهارگانه ثبوتی را ذکر کرده اند مقصودشان از تعدد امر تعدد اثباتی است یعنی وجود دو دلیل در مرحله اثبات است که یکی دلیل وظیفه اضطراری و دیگری دلیل وظیفه اختیاری است، اما این که ثبوتا واجب و امر هم دوتا است یا یکی است این را آنها مفروض نگرفته و ملتزم نشده اند بلکه ثبوتاً ممکن است دو امر هم عرض و فعلی بر مکلف باشد مثل امر ظاهری و امر واقعی که هر دو در یک زمان بر مکلف فعلی هستند و یکی نمی توانند باشند چون یکی طریقی و ظاهری است و دیگری واقعی است و همچنین امر قضا نسبت به امر اضطراری امر دیگری می باشد و اما امر اختیاری و امر اضطراری در ادا و ارتفاع عذر در اثنای وقت این که گفته اند دو امر داریم مقصود در مرحله اثبات است و اما ثبوتاً بنابر اجزاء ممکن است یک امر باشد و ممکن هم است دو أمر هر کدام مشروط به عدم دیگری باشد زیرا اگر گفتیم که از امر اثباتی اضطراری در اول وقت اجزاء را استفاده می کنیم این ممکن است از باب توسعه مأمور به اختیاری باشد ـ ملاک اول اجزاء بر حسب تعبیر ما ـ که قهراً کشف می کنیم امر واقعی یک امر است که به احدهما و جامع دو وظیفه خورده است و می شود تخییر بین متباینین و این دو اطلاق اثباتی کاشف از ملاک اول اجزاء و امر به جامع خواهد بود و ممکن است که دو امر فرض کرد که هر یک مشروط به ترک دیگری باشد، یعنی امر به نماز به وضو مشروط به این است که وظیفه اضطراری را انجام نداده باشد مثل قصر و اتمام که دو تصویر دارد یکی این که امر واحدی باشد برای همه مکلفین و متعلق آن جامع بین دو رکعتی که مقید به حال سفر است و یا چهار رکعتی که مقید به عدم سفر است باشد و یا این که دو امر باشد یکی بر مسافر و قصر بر او معیناً واجب باشد و دیگری بر حاضر که تمام بر او معینا واجب باشد پس در این جا هم همین گونه است. بنابراین هم وحدت امر و هم تعدد آن به نحوی که هم عرض نباشند ثبوتاً و واقعاً بنابر اجزاء معقول است و کاشف از آن اطلاق امر اثباتی و تعدد اثباتی امر است. و این مطلب صحیحی است و نه برخلاف واقع در باب مرکبات شرعی است و نه محال است و ذکر صورت های چهارگانه و حکم هر یک مقدمه ای بود از برای استفاده اثباتی از دلیل امر اضطراری و تعیین یکی از آنها بنابر نکته ای عقلی و یا استظهاری که مستلزم اجزاء است و سپس کشف وحدت ثبوتی امر به نحو امر به جامع و تخییر میان دو وظیفه و توسعه امر به مرکب و یا به نحو تعدد امر به نحوی که ذکر شد.

بنابراین بحث مشهور و روش آنها در این مسأله صحیح است و مقصود آنها و صاحب کفایه از فرضِ تعدد امر فرض تعدد به لحاظ مرحله اثبات است نه عالم ثبوت و تعدد و وحدت امر در عالم ثبوت تابع استظهار اجزاء و کیفیت آن است که اگر براساس استفاده توسعه که ملاک اول اجزاء بود باشد امر به جامع و تخییری خواهد بود و اگر براساس ملاک دوم اجزاء باشد یعنی استفاده وافی بودن فعل اضطراری به ملاک و یا عدم امکان تدارک مقدار باقی آن می تواند امر ثبوتی متعدد باشد بدان معنا که امر اختیاری مشروط و مقید باشد به مکلفی که وظیفه اضطراری را انجام نداده باشد. بلکه تعدد امر و واجب تعیینی اختیاری و اضطراری بر یک مکلف هم در باب مرکبات و وظایف اضطراری به آنها در فقه ثابت است زیرا که در مورد مکلفی که خود را به سوء اختیار در اضطرار و عجز می اندازد هم وظیفه اختیاری فعلی بوده و آن را معصیت کرده است و هم وظیفه اضطراری پس از عجز بر وی واجب معین می باشد که البته این مطلب را مرحوم آقای بروجردی (قدس سره) نفی نمی کند و قبول دارد و این نقضی بر مطلب ایشان نیست زیرا که بحث اجزاء خارج از بحث اضطرار به سوء اختیار است و اشاره به آن بدین منظور بود که گفته شود مقصود مشهور از تعدد امر تعدد در عالم اثبات است اما نتیجه آن در عالم ثبوت به اختلاف موارد و کیفیت استفاده اجزاء و ملاک آن فرق می کند و مشهور ملتزم به وجود دو امر تعیینی ثبوتی در آن واحد بر مکلف نشده اند تا گفته شود چگونه امتثال یکی می تواند امتثال دیگری باشد و این مسأله روشن است و اشکال ایشان بر مرحوم صاحب کفایه و مشهور لفظی است.

و اما بخش دوم فرمایش ایشان که می گویند خارجا دو امر به مرکب نداریم تا دلیل آنها را نسبت به یکدیگر ملاحظه کنیم بلکه تنها یک امر به مرکب صلاه مثلا داریم و بحث در ادله جزئیت و شرطیت آن مرکب شرعی باید بکنیم و ببینیم که شارع چه قیودی را محقق آن مرکب شرعی در حالات اختیار و اضطرار قرار داده است و با این روش اگر دلیل قید اضطراری مانند تیمم و یا نشسته خواندن نماز و یا وضوی جبیره و امثال آن نسبت به مکلفی که در اول وقت مضطر باشد اطلاق داشته باشد و موضوعش مقید به استمرار عذر تا آخر وقت نباشد این اطلاق قهراً مستلزم اجزاء است و بحث دیگری لازم ندارد زیرا که معنایش آن است که آن جزئیت یا شرطیت قید اختیاری در اینجا نیست و آنچه که قید است و مرکب شرعی را ایجاد می کند قید و وظیفه اضطراری است و این همان اجزاء به معنای تحقق امتثال و مأمور به امر واحد است که قبلا گفتیم اجزاء در آن بدیهی و مسلم است و جای تردید و تشکیک نیست. و دیگر نیازی به بحث از وافی بودن ملاک و یا عدم امکان تدارک ملاک باقی مانده نیست زیرا که اصلا تعدد امر در کار نیست بلکه تعدّد قیود مرکب شرعی واحد است که در حال اضطرار با حال اختیار فرق کرده است.

این مطلب نیز تمام نیست زیرا که اولا: همان گونه که اطلاق در دلیل قید اضطراری ـ تیمم یا جبیره و امثال آنها ـ نفی قیدیت وضوء کامل را می کند و تیمم را در حال اضطرار قید مرکب و طهور قرار می دهد اطلاق در دلیل قید متعذر هم ثابت است و آن هم دلیل دارد و می گوید وضو قید مرکب شرعی نماز است و طهور است نسبت به هر کس که قادر بر نماز در مابین الظهر و المغرب است و این مکلف نیز قادر بر آن است زیرا که عجز و اضطرار او در اول وقت است نه بیشتر. پس مقتضای این اطلاق در دلیل جزئیت یا شرطیت قید ممکن شده در اثنای نسبت به مرکب شرعی نفی طهوریت و تحقق آن مرکب شرعی با فعل اضطراری انجام شده در اول وقت است. و این همان تعارض میان دو اطلاق اثباتی است که در تعبیر مشهور آمده است و آنها اطلاق را در امر تکلیفی به مرکب لحاظ کرده اند و مرحوم آقای بروجردی (قدس سره) اطلاق را در دلیل جزئیت و شرطیت که حکم وضعی است برده است و این مطلب تغییری در نتیجه نمی دهد، یعنی باز هم دو اطلاق بر جزئیت یا شرطیت دو قید اضطراری و اختیاری خواهیم داشت که یکی از آنها بایستی ساقط شود و این نیاز به وجهی از برای تقدیم اطلاق اول دارد که بایستی به یکی از وجوه چهارگانه سابق الذکر رجوع شود.

و ثانیاً: جزئیت و شرطیت احکام انتزاعی عقلی هستند و اگر در لسان ادله مرکبات شرعی وارد شده باشند نیز ارشاد به امر به مرکبی است که آن قید جزء و یا تقید به آن جزء در آن قرار گرفته و مأمور به شده است پس باز هم در حقیقت دو اطلاق مذکور در ادله جزئیت و شرطیت کاشف از دو امر تکلیفی به دو مرکب است که یکی از آن دو ـ امر اضطراری ـ موسع و تخییری است و دیگری ـ امر اختیاری ـ تعیینی است و در اینجا باز هم مقتضای قاعده حجیت هر دو اطلاق است و گفتیم که چون تخییر بین اقل و اکثر در اینجا معقول است و بالدقه برگشت به تخییر بین متباینین می کند وجهی از برای اجزاء نیست تا چه رسد که اجزاء آن قهری باشد مگر این که برگشت به نکته ای استظهاری کنیم که در وجهای استظهاری ذکر می شود. ممکن است گفته شود که نسبت به دلیل جزئیت و شرطیت و یا مطهریت تیمم و وضوء تخییریت معقول نیست و تخییریت نسبت به اوامر تکلیفی معقول است پس در اینجا قطعاً میان اطلاق دلیل مطهریت تیمم در اول وقت و اطلاق دلیل مطهریت یا قیدیت وضوء در مرکّب در آخر وقت تعارض ذاتی خواهد بود و اخذ به هر دو معقول نیست برخلاف امر به دو مرکب اضطراری و اختیاری و این فرقی میان دو نحو مطرح کردن بحث است.

این مطلب هم صحیح نیست زیرا که ممکن است گفته شود دلیل مطهریت تیمم و شرطیت آن اثبات مطهریت و یا شرطیت تیمم را در امر تخییری دائر بین اقل و اکثر می کند یعنی می گوید هرجا که امر به مرکب فعلی باشد ولو امر تخییری و مکلف معذور از وضو باشد تیمم برای امتثال آن امر طهور و یا شرط است و این منافاتی با عدم اجزاء و وجوب اعاده مرکب با وضو ندارد بنابر امکان تخییر بین اقل و اکثر. البته این خلاف ظهور دلیل بدلیت تیمم در توسعه طهارت است که آن در حقیقت رجوع به وجه چهارم گذشته است.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

وجه ششم در مقالات آمده است به این بیان که امر اضطراری و اختیاری ظاهر در تعلق هر یک به خصوص فعل اختیاری و اضطراری است نه جامع میان آن دو حال اگر بخواهیم که این دو ظهور را حفظ کنیم نه می توانیم قائل به اجزا شویم از باب وفا امر اضطراری به تمام غرض و نه به عدم اجزا بلکه متعیناً باید بگوییم فعل اضطراری مجزی است از باب تفویت. مقدار لزومی از غرض در فعل اختیاری به نحوی که دیگر قابل تدارک نمی باشد یعنی صورت سوم از چهار صورت ثبوتی سابق الذکر که مستلزم اجزا بود یعنی آن صورت را که مجزی است اما نه از باب وفای به تمام ملاک فعل اختیاری بلکه از باب این که مابقی قابل تحصیل نیست اگر چه لزومی است پس تمسک به این دو ظهور در دو امر اضطراری و اختیاری می کنیم و اثبات می کنیم که این صورت ثبوتاً واقع شده و درست است اما چرا دو ظهور مذکور این اقتضاء را دارند، به جهت این که اگر فعل اضطراری هم مثل فعل اختیاری همه ملاک را داشته باشد پس مأمور به باید جامع باشد نه هر کدام به خصوصه و امر به فعل اختیاری در حال اختیار و یا فعل اضطراری در حال اضطرار تعلق می گرفت مثل نماز قصر و تمام که جامع مأمور به است ولی هر کدام مقید به قید سفر و حضر است و این جا هم باید امر به جامع می خورد نه به خصوص فعل اختیاری یا اضطراری و این خلاف ظاهر تعلق هر یک از دو امر به خصوص متعلق خودش است.

ص: ۴۰

واگر صورت چهارم درست باشد که مستلزم عدم اجزاء است چون ملاک لزومی زائد قابل تدارک است امر به خصوص فعل اضطراری صحیح نبود چون انجام دادنش لزومی ندارد و مکلف باید علی کل حال فعل اختیاری را انجام دهد و اگر آن را به تنهایی انجام دهد نیز کافی است.

بنابراین نه عدم اجزا با این دو ظهور تناسب دارد و نه اجزای به سبب وفای هر یک به تمام الملاک، و آنچه متعین می شود همان صورت سوم است زیرا که طبق این صورت خصوص فعل اختیاری مأمور به است چون ملاک لزومی اضافی دارد و لذا تفویت آن به سوء الاختیار جایز نیست و خصوص فعل اضطراری نیز مأمور به است تا قبح تفویت آن مقدار زائد از غرض لزومی که عقلاً ممنوع و محظور است رفع شود زیرا که حکم عقل با تجوز و ترخیص شارع رفع می شود و این دو ظهور چون اقوی از اطلاق مقامی و یا اطلاق امر اختیاری هستند بر آنها مقدم بوده و اثبات اجزاء را از باب عدم امکان تدارک ملاک لزومی فعل اختیاری می کنند.

و به عبارت دیگر امر به خصوص فعل اختیاری برای آن است که غرض لزومی در قید و حرمت القای در اضطرار را ثابت کند و امر به خصوص فعل اضطراری برای این است که منع عقلی تفویت آن را بردارد و بگوید مکلف می تواند فعل اضطراری را انجام دهد و منع عقلی ندارد و این دو ظهور اقوی است از اطلاقات دیگر و باید به آنها اخذ شود. فتاوی هم موافق با این است که القای در اضطرار جایز نیست گرچه وقتی به هر دلیل مضطر شود امر اضطراری بروی فعلی می شود هر چند نسبت به امر اختیاری عصیان کرده است و مثل قصر و تمام نیست که جامع مأمور به باشد و هر کدام را می تواند انتخاب کند و مخیر است

ولی این جا مخیر نیست که اختیاراً خود را مضطر کند و وظیفه اختیاری را انجام دهد. این وجه پاسخ های متعدد دارد.

ص: ۴۱

۱ ـ یکی این است که امر اضطراری علی کل حال تخییری است و خصوص وظیفه اضطراری در اول وقت واجب تعیینی نیست زیرا که اگر تعیینی باشد لازمه اش آن است که مکلف باید آن را انجام دهد و اگر اضطراری را ترک کرد و بعد اختیاری را آورد باید عقاب شود و یا اگر هر دو را ترک کرد باید دو عقاب شود و این ها را احدی ملتزم نمی شود و لذا گفته شده است جواز بدار نه وجوب بدار. ممکن است ایشان بگوید مقصود ما این است که جواز که لازمه امر است متعلق به خصوص فعل اضطراری است یعنی جواز که در دل امر است به خصوص فرد اضطراری ـ نماز نشسته مثلا ـ که مفوت غرض لزومی در قیام است باید بخورد و امر را حمل بر تجویز خصوص وظیفه اضطراری بکنیم تا ظهور امر در تعلق به خصوص فعل اضطراری را حفظ کنیم مثل امر در موارد حظر که تجویز است در این جا نیز چون حرمت عقلی تفویت در کار است لازم است امر به معنای تجویز و رفع حظر عقلی به خصوص فعل اضطراری بخورد پس ظهور در خصوصیت متعلق امر حفظ می شود.

پاسخ این مطلب هم روشن است زیرا که این معنایش حمل امر بر ترخیص و جواز است که مخالفتش بیش از حمل امر بر تخییری بودن است علاوه بر این که اساساً اطلاق اوامر اضطراری در اول وقت ظهور در تعیینی و لزوم خصوص فعل اضطراری در اول وقت و عدم تأخیر آن و نماز در آخر وقت را ندارد زیرا از این حیث واجب موسع و تخییری است پس اصل ظهور در تعلق امر اضطراری به خصوص وظیفه اضطراری در مقابل اختیاری در آخر وقت صحیح نیست.

۲ _ اشکال دیگر این که گفته شد جهت رفع حظر عقلی نیاز به تعلق امر شرعی به خصوص فعل اضطراری داریم تا رفع حظر شود این هم صحیح نیست زیرا که یا مأمور به اختیاری مقید است به عدم سبق فعل اضطراری بر آن یا نیست اگر که مقید نباشد همان گونه که در لسان ادله اوامر اختیاری مقید نیست و نگفته است «صل مع الوضو اذا لم تصل قبله بالتیمم» فعل اضطراری قبل از آن اگر مفوت غرضی هم باشد منجز نیست و عقلا ممنوع نیست چون چنین قیدی را مولا در واجب و مأمور به اختیاری اخذ نکرده است و هر قیدی که در واجب اخذ نشود واجب التحصیل نیست و اگر واقعاً ملاک هم داشته باشد تفویت آن ملاک عقلا منجز نیست تا قبیح باشد و اگر چنین قیدی در واجب اختیاری اخذ شده باشد دیگر امر اضطراری به نقیض آن معقول نیست یعنی عدم نماز نشسته می شود قید واجب و واجب می شود زیرا که قید واجب واجب است و دیگر نمی تواند امر به فعل اضطراری تعلق بگیرد زیرا که معنایش آن است که فعل اضطراری هم واجب باشد و هم حرام چون که ترکش واجب شده است. بنابراین اصل این تقریب از نظر ثبوتی هم صحیح نیست. و ظاهراً مرحوم عراقی ملاکات و اغراض مولی را حتی اگر در امر اخذ نشده باشد منجز دانسته است در صورتی که چنین نیست و تا غرضی که در فعلی می باشد تحت امر مولی قرار نگیرد عقلا منجز و واجب التحصیل نمی باشد.

۷ _ وجه دیگری را نیز در تقریرات ذکر می کند که ضعیف تر از وجه سابق است و می فرماید دلیل امر اضطراری اطلاق مقامیش اقتضا دارد که امر اضطراری همه ملاک امر اختیاری را داشته باشد و در مقابل تعلق امر اختیاری به قید متعذر شده ظهور دارد در این آن قید اگر مقدور شد دخالت در تمام الغرض از فریضه دارد و تا بخصوصه انجام نگیرد تمام الغرض حاصل نمی شود و این دو ظهور _ همان گونه که قبلاـ از ایشان در ردّ برخی از وجوه گذشته نقل کردیم _ با یکدیگر متعارضند در این جا می فرمایند بعد از تعارض و تساقط ما می توانیم به مدلول التزامی امر اضطراری که اجزا است اخذ کنیم زیرا که در حقیقت امر اضطراری دو مدلول داشت:

۱ـ مدلول مطابقی که همان اطلاق مقامی یا اطلاق تنزیل که وافی بودن فعل اضطراری به تمام الملاک بود.

۲ـ مدلول التزامی که انجام آن مجزی از مأمور به اختیاری خواهد بود.

حال مدلول و دلالت مطابقی به سبب تعارض تساقط کرد اما مدلول التزامی امر اضطراری یعنی اجزاء می تواند بر حجیت باقی باشد هرچند از باب عدم امکان تدارک نه از باب وفای به تمام الملاک و امر اختیاری این نحو اجزا را نفی نمی کند و نمی گوید ملاک قید اختیاری قابل تدارک است بلکه می گوید آن قید دخیل در تمام ملاک است و با فعل اضطراری تمام ملاک انجام نشده است ولی ممکن است در عین حال مجزی باشد از باب عدم امکان تدارک آن مقدار از ملاک پس مدلول مطابقی امر اضطراری که وفای به تمام الملاک بودن فعل اضطراری بود با ظهور امر اختیاری در دخیل بودن قید اختیاری در ملاک سقوط می کند اما دلالت التزامی آن معارض ندارد و بر حجیت باقی می ماند.

البته در مقالات این وجه را ذکر کرده و سپس رد می کند و می فرماید که مدلول التزامی به اندازه مدلول مطابقی است نه بیشتر از آن یعنی امر اضطراری بالالتزام دلالت بر اجزائی می کند که از ناحیه تحقق تمام ملاک است نه از ناحیه عدم امکان تدارک ملاک قید و اجزای از ناحیه تحقق تمام الملاک را امر اختیاری نفی می کند بنابراین مدلول التزامی نیز داخل در تعارض بوده و ساقط می شود و این در حقیقت انکار عدم تبعیت دلالت التزامی از مطابقیِ در حجیت است که خلاف مبنای خودشان است چون ایشان دلالت التزامی را تابع دلالت مطابقی در سقوط از حجیت نمی داند و یکی از وجوه تبعیت در سقوط همین حرف است که در مقالات آورده است یعنی قائلین به تبعیت ـ که صحیح نیز تبعیت است ـ یکی از وجوهی را که ذکر می کنند همین وجه است که مدلول التزامیِ مطلق نیست بلکه خصوص حصه ای است که از مدلول مطابقی نشأت گرفته است و این حصّه نیز داخل در تعارض با دلیلی که نفی مدلول مطابقی را می کند قرار می گیرد و هر دو با هم ساقط می شوند و شاید به همین جهت ایشان در تقریرات این وجه را قبول کرده است زیرا که متوجه شده است که مبنایش عدم تبعیت است و این که مدلول التزامی مطلق است نه خصوص حصه مقرون با مدلول التزامی.

ص: ۴۴

ولیکن اولا: صحیح هان تبعیت است پس دلالت امر اضطراری بر اجزا نیز ساقط می شود.

و ثانیاً: بنابر عدم تبعیت و مطلق بودند مدلول التزامی امر اضـطراری در اینجا باز هم تعارض به آن سـرایت می کند زیرا که امر اختیـاری نه تنهـا نفی وفـای امر اضـطراری را به تمـام الملاـک می کنـد که نفی اجزاء را هم می کنـد بلکه دلاـلت اطلاـق امر اختیاری بالمطابقه بر فعلیت امر و وجوب اعاده است حتی نسبت به کسـی که فعل اضـطراری را انجام داده باشـد و این مـدلول مطابقی و اوّلی اطلاق امر اختیاری است که نافی هر دو نحو از اجزاء فعل اضـطراری است هم اجزای از باب وافی بودن به تمام الملاـک و هم اجزای از بـاب تفویت و عـدم امکـان تـدارک باقیمانـده ملاـک و این مطلب خیلی روشن است و صـدور چنین بیاناتی از ایشان عجیب است.

بنابراین صـحیح یکی از همان وجوه اسـتظهاری ذکر شده از برای حکومت و ناظریت اطلاق امر اضـطراری نسبت به اطلاق امر اختیـاری است یعنی دو اطلاق در دو دلیل با یکـدیگر معارض می باشـند و تصور عـدم تعارض صـحیح نیست ولیکن به جهت نکته ناظریت دلیل جعل بـدلیت یا تنزیل و یا محـدود کردن شـرطیت و جزئیت و سـببیت از برای طهور و امثال آن اطلاق دلیل امر اضطراری حاکم و مقدم می شود بر اطلاق دلیل امر اختیاری و یا قیدیت آن قید اختیاری که متعذر شده است.

جمع بندی در این مقام این می شود که ما در اوامر اضطراری سه نوع ادله اوامر اضطراری داریم:

۱_ ادله جعـل بـدل مثـل امر به تیمم بـدل از وضو یا اوامر جبیره و امثال آن که این نوع اوامر وظایف اضـطراری ظاهرش همان اطلاـق مقـامی در بیـان تمـام الوظیفه و یـا اطلاـق تنزیـل و یا توسـعه مأمور به اختیاری و ناظر به اوامر اختیاری و ادله جزئیت و شرطیت قیود آن می باشـند و به همین جهت نیز حـاکم و مقـدم بر اطلاـق آنها بوده و اثبات اجزاء را می کننـد، حال یا از باب توسعه و یا از باب وافی بودن به ملاک که از این جهت فرقی ندارد.

ص: ۴۵

ممکن است اشکال شود که اگر چنین باشد لازمه اش آن است که مأمور به جامع و تخییری میان دو وظیفه باشد با این که در فقه ثابت است که مکلف نمی توانـد عمداً خود را در اضـطرار بیاندازد و اگر چنین کرد عصـیان امر اختیاری را کرده است هر چند وظیفه اضطراری را هم دارد.

پاسخ این مطلب روشن است زیرا آنچه که طرف این تخییر است آن فعل اضـطراری است که اضـطرارش به سوء اختیار نباشد، نه مطلق فعل اضطراری.

۲ــ نوع دیگر ادله رفع حکم اضـطراری یا حرجی است که از آنها در واجباتی که می دانیم با اضطرار برخی از قیود و اجزائش ساقط نمی شونـد اسـتفاده می شود که ما بقی واجب باقی می مانـد و اصل مرکب شـرعی از مکلف ساقط نمی شود و همچنین است قاعـده میسور و الصـلاه لاـ تسـقط که می گویـد نمـاز با تعـذر برخی از اجزاء و قیودش ساقط نیست این نوع ادله وظایف اضـطراری اساساً شامل اضـطرار غیر مسـتمر تا آخر وقت نمی شوند زیرا که موضوعش جایی است که تکلیف اولی متعسّر و یا متعـذر و غیر مقـدور شود. و این در صورتی صـادق است که مرکب واجب در تمام وقت متعـذر یا متعسِّر شود نه در برخی از وقت، پس نوبت به قاعده میسور و یا الصـلاه لا تسقط بحال نمی رسد مگر این که مکلف در تمام وقت فعل اختیاری از برایش متعسر و یا متعذر و غیر مقدور باشد.

۳ــ نوع سوم ادله امر و ترغیب در انجام فعل اضطراری است که در باب تقیه آمده است و شارع گفته (صل معهم) که این ادله نیز ظاهر در اجزا می باشد اگر چه به لسان بدلیت هم نباشد زیرا که از نفس ترغیب و تشویق بر انجام فریضه با آنها و عدم ذکر لزوم اعـاده قبـل و یـا بعـد از آن بخوبی اسـتفاده می شود که همین فریضه مکلف محسوب می شود بالخصوص روایاتی که در آنها آمده است (من صـلّی خلفهم کمن صـلّی خلف رسول الله صلّی الله علیه وآله وسلّم) و تفصیل آن در مباحث صلاه در فقه آمده است.

مقتضای اصل عملی (۹۰/۰۷/۱۹)

Your browser does not support the audio tag.

مقتضای اصل عملی

بحث در اجزا بود و بحث از اصل لفظی تمام شد و به اصل عملی رسیدیم یعنی اگر فرض شود از ادله لفظی نتوانستیم اجزا یا عدم اجزا را ثابت کنیم نوبت می رسد به اصل عملی و بحث اصل عملی جایی است که ما شک می کنیم در اجزا و مکلف در اول وقت به هر دلیلی ولو به خیال این که عذر تا آخر وقت خواهد بود وظیفه اضطراری را انجام داده است و سپس قادر بر وظیفه اختیاری شده است فقیه شک می کند که آیا عمل او مجزی بوده و دیگر اعاده لازم نیست یا نه و این شبهه حکمیه است و مجرای اصل عملی در آن را بایستی مشخص شود که آیا احتیاط است یا برائت.

صاحب کفایه و مشهور قائل شده اند که این شک، شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای اصل عملی برائت از وجوب است نه این که اعاده به عنوان اعاده واجب باشد و در آن شک کنیم بلکه مقصود برائت از تکلیف به وظیفه اختیاری است چون شک در فعلیت آن می شود زیرا اگر که وظیفه اضطراری انجام شده مجزی باشد دیگر امر اختیاری فعلی نخواهد شد و این شک در تکلیف است که مجرای اصل برائت شرعی و عقلی ـ بنا بر قبول برائت عقلی ـ می باشد.

در اینجا اشکالاتی بر این مطلب شده است و این اشکالات بر دو نوع است یکی این که ما نحن فیه فی نفسه مجرای اصل برائت است یا اشتغال یعنی شک در تکلیف است یا شک در مکلف به است که مجرای اصل اشتغال است.

ص: ۴۷

و دیگری این که اگر شک مذکور فی نفسه مجرای برائت هم باشد در جایی است که اصل حاکم در کار نباشد و در ما نحن فیه استصحاب تکلیف که حاکم بر برائت است موجود است، بنابراین نوبت به برائت نمی رسد و اعاده واجب می شود و این بحث مهم است و اساساً بحث از مجاری اصول عملیه از مباحث مهم اصول فقه شیعه است و این از امتیازات اصول شیعه است که توسط استاد اعظم وحید بهبهانی(قدس سره)توسعه پیدا کرده است و کابردهای فقهی این مباحث نیز در فقه هم بسیار دقیق و هم فراوان است.

پس بحث از مجرای اصول عملیه بحث مهمی است هم در اصول و هم تطبیقات آن در فقه و پرداختن به آن لازم است علاوه بر این که دقت های خوبی در آن انجام شده است که فقیه بی نیاز آن نمی شود. حال به دو نوع اشکال می پردازیم.

اما نسبت به اشکال در مجرای اصل برائت

مرحوم عراقی(قدس سره) در این جا اشکال مفصلی مطرح کرده است و حاصلش این است که گفته است صاحب کفایه(قدس سره) بر خلاف مبنای خود قائل به برائت شده است بلکه طبق مبنای صاحب کفایه و مبنای خود محقق عراقی باید در اینجا قائل به اشتغال می شده است زیرا که در مجاری اصول گفته می شود که اگر شک در تکلیف باشد مجرای برائت است مانند این

که شک کنیم آیا نماز عید واجب است یا نه و اگر شک در مکلفٌ به باشد یعنی اصل تکلیف معلوم باشد ولیکن شک در متعلق آن باشد که کدام یک است در اینجا سه صورت دارد:

صورت اول: دوران تکلیف معلوم بالاجمال میان دو امر متباین با هم باشـند، مانند علم به وجوب ظهر یا جمعه و یا وجوب قصر یا تمام.

صورت دوم: دوران تکلیف بین اقـل و اکثر باشـدماننـد شـک در وجوب سوره در نمـاز یا شک در وجوب امساک در روز تا ذهـاب حمره که متعلّق تکلیف مرددّ بین مرکب اقل و یا مرکب اکثر است و چون ارتباطی هسـتند یک تکلیف بیشتر نیست که معلوم است بالاجمال و مرددّ است میان مرکب اقل یا مرکب اکثر.

صورت سوم: دوران تکلیف معلوم بالاجمال بین تعیین و تخییر ماننـد شک در این که کفاره ظهار مثلا تعیینی است و عتق رقبه بالخصوص است یا تخییری است میان عتق رقبه یا اطعام یا صوم.

صـورت اول مجرای قاعـده اشـتغال عقلی و منجزیـت علـم اجمـالی اسـت یعنی این نـوع شـک در مکلـف به فی نفسه نزد همه مجرای اصـل اشـتغال و منجزیت علم اجمـالی است و مجرای اصل برائت نیست، مگر این که این علم اجمالی از کار بیافتـد که تفصیل آن در مباحث منجزیت علم اجمالی می آید.

در صورت دوم و سوم بحث است آیـا مجرای اصـل برائت است و یـا اصل اشـتغال. کثیری از محققین از علماء اصول در ازمنه اخیر قائل به اصل برائت در این دو صورت شده اند یعنی برائت از وجوب مرکب اکثر یا جزء زائد مشـکوک و برائت از تعیین. ولیکن برخی از محققین ماننـد صـاحب کفـایه و محقق عراقی میـان دو صورت تفصـیل داده انـد یعنی در صورت دوم قائـل به اصـل برائت شـده ولیکن در صـورت سوم قائـل به اشـتغال شـده انـد; یعنی در دوران بین متبـاینین بحـثی نیست و همه قائـل به اشـتغالند و دو صورت دوم و سوم مورد بحث قرار گرفته است که بعضـی از قـدما در هر دو قائـل به اشـتغال شـده انـد و آن را ملحق به علم اجمـالی بین متباینین کرده انـد که البته بین متأخرین این مسـلک قائل نـدارد. و عمـده متأخرین در هر دو صورت قائل به اصل برائت شده اند و مشهور میان فقهای فعلی همین است.

ص: ۴۹

و گفته انـد که درست است از نظر علم اجمالی به تکلیف اسـتقلالی مـا علم اجمـالی داریم و شـک در مکلف به است و نمی دانیم تکلیف استقلالی واحد که معلوم بالاجمال است به مرکب اقل یا فرد معین تعلق گرفته و یا اکثر و عنوان مخیّر و این شک در اصل تکلیف نیست و مانند موارد اقل و اکثر انحلالی نیست که اقل متیقن شده و شک در تکلیف مستقل دیگری است ولی در این جا نیز انحلال به معنای دیگری در کار است یا انحلال حقیقی و یا حکمی که مجرای اصل برائت از وجوب زائـد ــ در اقل و اکثر ــ و برائت از تعینی ــ در تعیینی و تخییر ــ را درست می کنـد و اصل برائت معارض نـدراد و این را انحلال حکمی می گوینـد و محققین در اقـل و اکثر ارتبـاطی انحلال حقیقی و در تعیینی و تخییر انحلال حکمی گفته انـد و بعضـی هر دو را انحلال حکمی دانسـته انـد. ولیکن مرحوم صاحب کفایه(قدس سـره) و شاید مشـهور در آن زمان در اقل و اکثر قائل به برائت شـده انـد و در تعیین و تخییر قائـل به اشـتغال شـده انـد که تفصـیل این مبانی و مسالک مختلف در بحث منجزیت علم اجمالی خواهد آمد.

مرحوم عراقی(قدس سـره) طبق این مبنا که مورد قبول خودش نیز می باشد به استادش اشکال کرده است و گفته است که اجزا از دو راه در دو فرض متصور بود، فرض اول اجزا به ملاـک وافی بودن فعل اضـطراری به تمام ملاک واجب اختیاری، و فرض دوم این که فعل اضـطراری وافی به تمام ملاک نباشـد بلکه وافی به بعض ملاک باشد و باقی مانده آن نیز لزومی باشد ولیکن قابل تـدارک نباشد که در این صورت نیز اختیاری ساقط می شود و اجزاء ثابت می شود. ایشان در اینجا بنابر بر هر دو صورت بحث می کنـد و می گویـد چه احتمـال و شـک در اجزا و عـدم اجزا براسـاس فرض اول باشـد و چه براساس فرض دوم باشـد مجرای اصل اشـتغال است و نه برائت البته یک فرض سومی هم متصور است که احتمال اجزا و عـدم اجزا از هر دو جهت داده شـود کـه ایشـان از آن بحـث نکرده است ولیکن شایـد به این جهت باشـد که ملحق به فرض اول می شـود چنـانچه بعـداً ذکر خواهیم کرد.

اما در فرض اول اصل اشتغال جاری است چون وقتی شک می کنیم و نمی دانیم فعل اضطراری وافی به تام ملاک است یا نه این شک به لحاظ تکلیف برگشت می کند به این که اگر وافی به تمام ملاک باشد پس تکلیف مولاـ تخییری است و اگر وافی به تمام الملاک نباشد پس تکلیف مولی تعییناً به فعل اختیاری است و این دوران بین تخییر و تعیین است که مجرای اصل اشتغال است; زیرا که ایشان در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاطند چون علم اجمالی به وجوب یکی از دو عنوان است عنوان معین وظیفه اختیاری یا عنوان احدهما و هیچ کدام داخل در دیگری نیست که اقل و اکثر باشد و برائت از اکثر جاری شود. و اینجا می شود مثل جایی که شک کنیم کفاره خصوص عتق است یا یکی از خصال ثلاثه است که در آن جا قائل به احتیاط شده اند.

و اما فرض دوم روشن تر است زیرا که بنابر این فرض می دانیم که تمام ملاک را فعل اضطراری انجام نمی دهد و بخشی را انجام می دهد و باقی مانده از آن در فعل اختیاری لزومی است و انجام نمی گیرد و شک ما در اجزا برای این است که نمی دانیم آن مقدار باقیمانده با اعاده قابل تدارک است تا اجزا نباشد و باید تحصیلش کنیم یا قابل تدارک نیست پس امر اختیاری نیز ساقط است و این بدان معناست که شک ما به لحاظ ملاک لزومی معلوم که روح حکم است شک در قدرت و امکان تحصیل آن داریم و شک در قدرت بر واجب مجرای اشتغال است نه برائت، پس هر چند به لحاظ اصل تکلیف به فعل اختیاری شک داریم ولیکن نسبت به ملاک لزومی و معلوم در آن روح حکم است و شک در قدرت بر تحققش و امتثالش داریم که اگر فعل اضطراری مفوت باشد قدرت بر تحققش نداریم و اگر مفوت نباشد قدرت بر تحصیلش را داریم و این همانند شک در قدرت بر امتثال واجب است که مجرای اشتغال است مانند کسی که شک دارد قدرت بر تحصیل آب را دارد یا نه که بایستی احتیاط کند. و این تقریباً مورد توافق همه است حتی کسانی که قدرت را شرط در موضوع تکلیف می دانند که شک در قدرت مستلزم شک در تکلیف می شود ولیکن این نوع شک را مانند شک در محصّل و شک در امتثال منجز می دانند. پس در اینجا نیز در فرض دوم اجزاء لازم است احتیاط شود و اصل برائت جاری نمی شود.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در صورتی بود که دلیلی بر اجزا یا عدم اجزا پیدا نشود و در این جا مشهور گفته اند که اصل برائت جاری است و محقق عراقی اشکال کرده بود که در این جا دو فرض است یکی این که احتمال می رود امر اضطراری وافی به تمام ملاک باشد در صورت اجزا یا وافی به آن نباشد در صورت عدم اجزا و فرض دوم این که وافی به بعض ملاک باشد و مجزی باشد به جهت عدم امکان استیفای ملاک لزومی زائد و یا مجزی نباشد به جهت امکان تدارک آن و در فرض اول دوران امر بین تعیین و تخییر است که صاحب کفایه و محقق عراقی قائل به اشتغال هستند و در فرض دوم یقینا مقداری از ملاک لزومی باقی است ولی احتمال می دهیم که قابل تدارک نباشد یعنی می دانیم فعل اضطراری وافی به تمام ملاک نیست ولی احتمال می دهیم مقدار لزومی باقیمانده قابل تدارک نباشد ایشان می فرماید که این جا هم اصل اشتغال جاری است نه برائت زیرا که شک در قدرت بر تحصیل ملاک لزومی معلوم است که مانند شک در قدرت بر امتثال مأمور به مجرای اصل اشتغال است حتی نزد کسانی که قائل به شرطیت قدرت در تکلیف می باشند چه رسد به کسانی که قدرت را شرط نمی دانند پس همه در این جا قائل به اشتغال هستند.

بنابراین چه شک در اجزاء به نحو فرض اول باشد و چه به نحو فرض دوم اصل اشتغال است نه برائت و اگر از هر دو جهت هم احتمال اجزاء داده شود باز هم اصل اشتغال خواهد بود چون که باز هم دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود زیرا که احتمال تعیین داده می شود و طرف علم اجمالی قرار می گیرد.

ص: ۵۲

در اینجا یک اشکال مبنائی موجود است که در دوران امر بین تعیین و تخییر نیز برائت جاری می شود و علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند - بنابر مبنای علّت تامّه نبودن علم اجمالی از برای منجزیت - یعنی برائت از تکلیف تعیینی محتمل جاری می شود و معارضی ندارد زیرا که از تکلیف تخییری برائت جاری نمی شود چون که اثری ندارد زیرا که اگر مقصود اثبات جواز ترک هر دو باشد که معلوم العدم است و اگر مقصود اثبات وجوب تعیینی بالملازمه باشد که اصل مثبت است لهذا اصل برائت از تکلیف تخییری محتمل جاری نبود. و تنها از تکلیف تعیینی محتمل جاری می باشد و علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند.

لیکن این اشکال بر مبنای صاحب کفایه و محقق عراقی که قائل به علیت علم اجمالی و مانعیت آن از جریان اصل ترخیص حتی در یک طرف علم اجمالی می باشند وارد نیست و مرحوم عراقی متوجه آن بوده و لذا اشکال را بنابر مبنای علیت وارد می کند.

مرحوم شهید صدر بنابر مبنای صاحب کفایه و محقق عراقی اشکال ایشان را دفع کرده و می فرمایند این اشکال تمام نیست نه در فرض اول اجزاء و نه در فرض دوم آن، اما بنابر فرض اول این که می گویید دوران تکلیف بین تعیین و تخییر می شود ما قبلاً گفتیم که بنابر عدم اجزاء سه مبنی معقول است یک مبنی این است که مولاً دو امر کند یک امر به جامع بین فعل

اضـطراری و اختیاری و یک امر به فرد یعنی خصوص فعل اختیاری و یک مبنی این که یک امر کند بنحو تخییر بین اقل و اکثر که در اینجـا بالـدقه بین متبـاینین است و یـک مبنی عـدم صـحت هر دو نحو ذکر شـده بود و این که بنـابر عـدم اجزاء یک امر تعیینی به فعل اختیاری خواهد بود و فعل اضطراری اصلا امری نخواهد داشت.

ص: ۵۳

حال اگر قائل به مبنای اول شـدیم یعنی عدم اجزائی که محتمل است این باشد که مولی دو امر می کند یکی به احدهما تخییراً و یکی امر دیگر تعیینی به فرد اختیاری. در این صورت شک در اصل برگشت خواهـد کرد به اقل و اکثر انحلالی اسـتقلالی نه دوران امر بین تعیین و تخییر و نه اقـل و اکـثر ارتبـاطی چون اگر اجزا باشـد یـا نباشـد آن امر تخییری ثـابت است ولی اگر اجزا نباشـد یـک امر دیگر نیز به فرد اختیاری موجود خواهـد بود و این شک در وجود امر اسـتقلالی دیگری تعیینی به فرد اختیاری است که شک در اصل تکلیف است و شـبهه بـدویه است که جریان اصل برائت در آن مسلّم است، چون در این جا بنابر عدم اجزاء دو امر است و مثل این است که نمی دانـد نذر کرده دو گوسـفند بکشد یا یک گوسفند و یا دین او یک درهم است یا دو درهم که یک تکلیف مسـلم است و تکلیف دیگر مشـکوک به شک بـدوی است. و اما اگر بنابر عـدم اجزاء قائل به مبنای دوم باشـیم یعنی یک امر داریم به جامع بین فعل اضطراری در اول وقت و فعل اختیاری در آخر وقت و یا فعل اختیاری تنها در آخر وقت و چون اقل به شـرط لا از زائد است بالدقه تخییر بین متباین هستند و آن معقول است طبق این مبنی شک در اجزاء و عـدم اجزاء در حقیقت از مـوارد دوران بین اقـل و اکـثر ارتبـاطی خواهـد بـود و نه تعیین و تخییر زیرا که بنـابر وافی بـودن فعل اضـطراری و اجزاء امر تخییری بین فعل اضـطراری و فعل اختیاری خواهـد بود و بنابر عـدم وفای به ملاک و عـدم اجزاء باز هم تکلیف تخییری خواهد بود ولیکن تخییر بین اقل و اکثر و این بدان معناست که می دانیم امر به فعل اختیاری در آخر وقت علی کـل حـال تخییری است ولیکن عـدل این تخییر را نمی دانیم که آیا مطلق فعل اضـطراری یا فعل اضـطراری که با فعل اختیاری بعـد از آن باشـد یعنی اکثر، و این شک در اقل و اکثر ارتباطی در عـدل واجب تخییری است که مجرای اصل برائت است زیرا که دوران بین اقـل و اکثر چه در اصـل تکلیفش باشـد و چه در عـدل تکلیف تخییری باشـد مجرای اصل برائت است پس بنابر این دو مبنـا دوران بین تعیین و تخییر در کـار نخواهـد بود تـا این که طبق مبنـای علّیت تامه علم اجمالی که مبنای محقق عراقی است اصل اشتغال جاری باشد.

و اما اگر مبنای سوم را اختیار کنیم یعنی این که بنابر عدم اجزاء فعل اضطراری یک تکلیف تعیینی به فعل اختیاری بیشتر نخواهیم داشت شک در اجزاء سبب دوران امر می شود بین امر تخییری به فعل اختیاری در آخر وقت یا اضطراری در اول وقت ــ بنابر وافی بودن و اجزای فعل اضطراری ــ و امر تعیینی به خصوص فعل اختیاری در آخر وقت و این دوران امر تکلیف معلوم بالاجمال بین تعیین و تخییر است که طبق مبنای ایشان مجرای اصل اشتغال خواهد بود.

پس حاصل اشکال شهید صدر این است که دوران امر بین تعیین و تخییر در فرض اول احتمال اجزاء ــ یعنی احتمال اجزاء فعل اضطراری براساس وفای به تمام الملاک ــ بنابر مبنای سوم صحیح است نه مبنای اول و دوم.

ما قبل از این که وارد اشکال شهید صدر بر محقق عراقی در فرض دوم شویم در تقریرات حاشیه ای ذکر کرده ایم که می خواهیم آن را بسط دهیم و دو نکته عرض می کنیم:

۱ــ یکی این که می توان بر فرمایش شهید صدر این را اضافه کرد که حتی بنابر مسلک سوم هم دوران امر بین تعیین و تخییر می تواند نباشد بلکه دوران بین اقل و اکثر ارتباطی باشد که برائت در آن جاری است و این در صورتی است که کسی از ادله اوامر اضطراری استظهار کند همان چیزی که در امر به قصر و تمام استظهار می شود که سفر و حضر قید واجب است و نه قید موضوع وجوب نماز شکسته و نماز تمام، یعنی دو جعل و دو امر نداریم یکی بر مسافر و دیگری بر حاضر ولیکن مأمور به نماز شکسته است مقید به مکانی که مکلف در آنجا مسافر است و یا نماز تمام مقید به مکانی که مکلف در آن حاضر باشد یعنی جامع واحدهما تکلیف همه مکلفین است ولیکن با اخذ قید سفر و حضر در هر دو طرف تخییر ولهذا نماز شکسته در حضر و یا تمام در سفر باطل است چون که مشمول آن جامع مأمور به نیست. حال اگر کسی در باب اضطرار نیز همین را استظهار کند که اضطرار ــ ولو اضطرار لا ـ بسوء الاختیار ــ قید وجوب نیست بلکه قید واجب است و همه مکلفین یک تکلیف دارند به جامع بین فعل اختیاری در حال قدرت و عدم اضطرار و یا فعل اضطراری مقید به حال اضطرار ــ البته اضطرار لا بسوء الاختیار تا این که مکلف نتواند خود را عمداً و به سوء الاختیار مضطر کند و نماز اضطراری بخواند ــ که اگر این استظهار اثبات شود شک در اجزاء در ما نحن فیه حتی بنابر مبنای سوم برگشت به این می کند که آیا امر تخییری که متعلق به فعل اختیاری در حال اختیار است عِدلش مطلق فعل اضطراری در حال اضطرار است ــ بنابر اجزاء و وفای به تمام الملاک ــ و یا فعل اضطراری است که حالت اضطرار مکلف مستمر و تا آخر وقت باشد و مرتفع نشود ــ بنابر عدم اجزاء ــ و این معنایش دوران امر تخییری معلوم در یک طرف و یک عدل آن بین اقل و اکثر که مجرای اصل برائت از تقیید زائد است. یعنی شک در قید واجب تخییری است که آیا مقید به استمرار عذر است یا نه و برائت از قید و شرط زائد برائت از اقل و اکثر است نه تعیین و تخییر.

بنابراین حتی اگر مبنای سوم اختیار شود و تخییر بین اقل و اکثر بنابر عدم اجزاء معقول نباشد باز هم طبق این استظهار از ادله او آمر اضطراری اصل اشتغال نخواهیم داشت بلکه اصل برائت تقیید وظیفه اضطراری به این که اضطرار در تمام الوقت باشد و مرتفع نشود جاری می شود و اثبات می شود که مقدار منجز بر مکلف اقل است و آن تخییر بین فعل اختیاری یا فعل اضطراری در حال اضطرار چه اضطرارش مستمر باشد و چه نباشد که نتیجه آن اجزاء و جواز اکتفاء به اقل است.

البته اگر آن استظهار ثابت نشود احتمال امر تعیینی نسبت به مکلفی که در اول وقت مضطر بوده است و در آخر وقت قادر شده است موجود می شود که بازهم از موارد دوران به احتمال تعیین و تخییر خواهد بود که مجرای اصل اشتغال است.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مقتضای اصل عملی بود جایی که شک در اجزا فعل اضطراری بکنیم در جایی که در وقت اضطرار برطرف شود که آیا مجزی است یا مجزی نیست مشهور گفته اند اصل عملی برائت است و مرحوم عراقی اشکالی وارد کرده بود که طبق مبنای خود ایشان و صاحب کفایه که علم اجمالی را علت تامه منجزیت قرار می دهند و اصل را در یک طرف آن جاری نمی کنند، اگر علم اجمالی فی نفسه منجز باشد طبق این مبنی در دوران بین تعیین و تخییر قائل به اشتغال شده اند و ایشان طبق آن مبنی می گوید شک در اجزا به دو نحو است یکی این که احتمال دهیم فعل اضطراری وافی به تمام ملاک باشد یا نباشد و دیگر این که می دانیم وافی به تمام ملاک نیست ولی از این جهت احتمال اجزا می دهیم که احتمال می دهیم ملاک باقی مانده قابل تحصیل نباشد.

ص: ۵۶

طبق فرض اول موارد شک در اجزاء از موارد دوران بین تعیین و تخییر است زیرا اگر فعل اضطراری وافی باشد شارع تکلیفش به جامع و تخییری خواهد بود و اگر وافی نباشد شارع به خصوص امر اختیاری تعیینا امر کرده است پس نمی داند تکلیفش احدهما است یا امر اختیاری است و این دوران بین تعیین و تخییر است و مجرای اصل اشتغال می باشد نه برائت.

و در فرض دوم هم که احتمال اجزاء به ملاک تفویت باشد می گوید می دانیم ملاک الزامی در فعل اختیاری باقی می ماند ولیکن احتمال می دهیم که قابل تدارک نباشد و این شک در قدرت غرضی است که لزومی است و شک در قدرت نیز اصل اشتغال جاری است و نه برائت.

شهد صدر این اشکال را در شق اول پاسخ داده اند و گفتند جایی که احتمال وفا به ملاک باشد این گونه نیست که طبق همه مبانی دوران بین تعیین و تخییر باشد و ایشان سه مبنی را مطرح کردند که قبلا ذکر شد و فرمودند طبق مبنای امر به جامع و امر به فرد اختیاری بنابر عدم اجزاء شک در اجزاء و عدم اجزاء از موارد دوران امر بین اقل و اکثر انحلالی و شک بدوی در امر تعیینی به فرد یعنی فعل اختیاری خواهد بود که نزد همه مجرای برائت است نه اشتغال و طبق بر مبنای امر تخییری بین اقل و اکثر بنابر عدم اجزاء شک در اجزاء و عدم اجزاء بر گشت به دوران بین اقل و اکثر ارتباطی در عدل واجب تخییری می کند که

باز هم مجرای اصل برائت است نه اشـتغال و طبق مبنایماننـد آقای خوئی که قائل به عـدم امکان تخیر بین اقل و اکثر شده اند شک در اجزاء و عدم اجزاء برگشت به دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود همانگونه که محقق عراقی فرموده است.

ص: ۵۷

ما عرض کردیم دو نکته در این جا باید ذکر شود:

۱ـ نکته اول را قبلا بیان کردیم که اگر از ادله اضطرار استظهار شود که اضطرار و اختیار قید واجب است نه موضوع وجوب بنابر مبنای سوم ـ امتناع تخییر بین اقل و اکثر ـ نیز دوران بین اقل و اکثر در عدل واجب تخییری خواهد بود و مطلب مرحوم عراقی تمام نخواهد بود.

۲ـ نکته دوم آن که اگر شک ما در اجزاء به این نحو باشد که احتمال عدم مأمور به بودن فعل اضطراری را هم بدهیم مانند این که مثلا اطلاق دلیل امر اضطراری و جواز بدار فرض کنیم با اطلاق دلیل امر اختیاری در اثنای وقت تعارض کرده و تساقط کنند و یا از ابتدا چنین اطلاقی در دلیل امر اضطراری نباشد و احتمال بدهیم فعل اضطراری مأمور به باشد و مجزی باشد و احتمال بدهیم اصلا مأمور به نباشد در این صورت طبق هر سه مبنای ذکر شده در کلام شهید صدر شک در اجزاء از موارد دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود زیرا که احتمال وجود تنها یک امر تعیینی به فعل اختیاری از ابتدا می رود یعنی فعل اضطراری اصلا امری نداشته باشد پس وجوب تعیینی فعل اختیاری طرف علم اجمالی دائر بین تعیین و تخییر قرار می گیرد حتی بنابر مبنای امکان تخییر بین اقل و اکثر و یا احتمال امر به جامع و فرد زیرا که امکان یا احتمال آنها موجب علم به امر تخییری نمی شود تا گفته شود شک در امر زائد و یا دوران عدل واجب تخییری بین اقل و اکثر است بلکه در صورتی این علم حاصل می شود که فعل اضطراری مأمور به باشد اما اگر احتمال عدم مأمور به بودن آن نیز برود هر یک از انحاء تکالیف ذکر شده محتمل است و چون علم اجمالی به یکی از آنها داریم و یکی از آنها نیز امر تعیینی است پس دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود که مجرای اصل اشتغال است و در دوران بین تعیین و تخییر فرقی نمی کند طرف علم اجمالی یک احتمال باشد و یا بیشتر پس در این فرض مطلب محقق عراقی طبق مبنای خودش تمام است و بجز اشکال مبنائی اشکال دیگری بر وی وارد نیست مگر این که آنچه در نکته اول گفتیم را از ادله اضطرار استظهار کنیم. که گفتیم فرض بر عدم آن استظهار است، و اما اگر فرض کنیم که فعل اضطراری مأمور به است و جواز بدار واقعاً ثابت است و مع ذلک شک در اجزاء و عدم اجزاء آن را داریم ـ که ظاهراً شهید صدر این فرض را اختیار کرده است و بنابر آن اشکال بر محقق عراقی را وارد نموده است ـ در این صورت آنچه که طبق مبنای اول و دوم گفته شد صحیح خواهد بود یعنی طبق مبنای اول دوران امر بین اقل و اکثر انحلالی خواهد بود و طبق مبنای دوم دوران بین اقل و اکثر ارتباطی در طرف و عدل واجب تخییری خواهد و هر دو مجرای اصل برائت می باشند نه اصل اشتغال، ولیکن طبق مبنای سوم دیگر اشکال مرحوم شهید صدر بر عراقی مورد نخواهد داشت زیرا که طبق آن مبنا اگر فعل اضطراری مأمور به باشد حتما اجزاء در کار خواهد بود ـ همان گونه که اصحاب آن مبنا از آن استفاده کرده و با دلالت عقلی از اطلاق امر اضطراری اجزاء را استفاده کردند ـ پس دیگر شک در اجزاء نخواهیم داشت تا گفته شود دوران بین تعیین و تخییر است.

و به عبارت دیگر چنانچه جواز بدار و امر به فعل اضطراری محرز نباشد و مشکوک باشد طبق مبنای عدم امکان تخییر بین اقل و اکثر دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود ولیکن طبق دو مبنای دیگر ـ امکان تخییر بین اقل و اکثر و یا امر به جامع و فرد ـ نیز دوران بین تعیین و تخییر می باشد و مطلب عراقی صحیح است و غیر از اشکال مبنائی بر وی اشکال دیگری وارد نمی باشد. و چنانچه جواز بدار و امر به فعل اضطراری در اول وقت محرز باشد اشکال شهید صدر بر ایشان طبق دو مبنای اول و دوم صحیح خواهد بود ولیکن طبق مبنای سوم شک در اجزاء دیگر نخواهیم داشت.

و حاصل نکته دوم ما این است که:

اولا: مرحوم عراقی شاید شک در اجزاء را توأم با عدم احراز امر به فعل اضطراری فرض کرده است که برخی از صور و موارد شک در اجزاء نیز به همین گونه است که در آنها دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود حتی اگر امر به جامع و فرد و یا تخییر بین اقل و اکثر را ممکن بدانیم.

و ثانیاً: بنابر عدم امکان تخییر بین اقل و اکثر در صورتی شک در اجزاء از باب دوران بین تعیین و تخییر می شود که امر اضطراری در اول وقت و جواز بدار محرز نباشد و این فرض با آنچه که طبق دو مبنای اول و دوم گفته شده است سازگار نیست لهذا لازم بود بنابر هر یک از دو فرض احراز جواز بدار و شک در آن بحث می شد تا این تهافت پیش نمی آمد.

ص: ۵۹

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اشکال مرحوم محقق عراقی بود بر صاحب کفایه یا مشهور که اصل برائت از وجوب اعاده را در موارد شک در اجزا جاری کرده بودند فرمایش ایشان در دو فرض بود فرض اول آنکه فعل اضطراری وافی به ملاک باشد که بحث از آن گذشت یک فرض دوم آن که فعل اضطراری وافی نباشد به تمام ملاک ولیکن احتمال بدهیم از باب این که مقدار ملاک باقی مانده یا اصل ملاک در وظیفه اختیاری قابل تدارک نباشد پس از این که فعل اضطراری انجام بگیرد که در این فرض هم ایشان فرمودند که اصل عملی در مورد شک اشتغال است نه برائت زیرا که علم به ملاک در فعل اختیاری داریم که با اضطراری حاصل نمی شود و شک در امکان تحصیل آن را داریم و این شک در قدرت بر تحصیل غرض مولی است که مانند شک در قدرت بر تحصیل مأموربه منجز و مجرای اصل اشتغال است دو اشکال بر مطلب ایشان در این فرض وارد است.

اشکال اول: شک در قدرت که گفته شده است مجرای اشتغال و منجز است شکی است که به فعل مکلف بر می گردد و نه متعلق تکلیف مولا- یعنی جائی که مامور به و یا متعلق غرض لزومی مشخص باشد مثلاً بدانیم نماز با وضوء را مولی واجب کرده است و یا مورد غرض لزومی او است ولیکن نمی دانیم آیا قادر بر انجام آن هستیم یا خیر این شک در قدرت است و منجز است و مکلف بایستی قدرت خود را تجربه کند و نمی تواند بشیند و برائت جاری کند لیکن در اینجا چنین نیست بلکه مکلف می داند که بر ذات فعل اختیاری چه مسبوق به فعل اضطراری باشد چه نباشد قادر بر انجام آن است و به فعل اختیاری غیر مسبوق اضطراری قادر بر آن نیست چون که اضطراری قبلاً- انجام داده است و دیگر تغییر ماوقع محال است ولیکن نمی داند که غرض مولی در مطلق فعل اختیاری حتی آن که مسبوق به اضطراری است یا در خصوص فعل اختیاری غیر مسبوق به اضطراری است و این شک در متعلق أمر و غرض مولی است نه شک در قدرت زیرا هریک از این دو فعل غیر از دیگری است و این شک در تعلق تکلیف یا غرض به این فعل یا آن فعل است که مانند همه موارد شک در تکلیف دیگر صحیح است که در طول این شک ما شک می کنیم آیا قادر بر تحصیل غرض مولی هستیم یا نه ولیکن این شک به جهت تردد در متعلق تکلیف و غرض است و نه به جهت شک در قدرت مکلف و چنین شکی را قائل نیستند که مجرای اشتغال است بلکه همانند سایر موارد شک در متعلق تکلیف یا غرض مولوی مجرای اصل برائت می باشد و این مطلب بسیار روشن است و صدورش از مثل ایشان غریب است .

ص: ۶۰

اشکال دوم: غرض مولی در صورتی مانند تکلیف بر مکلفین منجز است که لزومی باشد و معلوم باشد یعنی مکلف بداند که مولی راضی به تفویت آن نمی باشد و در مانحن فیه اگر که فعل اضطراری در فرض وافی نبودن و مفوّت بودن ملاک فعل اختیاری ماموربه باشد و یا لااقل بدار و فعل آن شرعاً جایز باشد این معنایش آن است که مولی تحصیل ملاک تفویت شده را لازم نمی داند و الا در صورت مفوّت بودن بایستی الزام به ترک آن می کرد و واجب اختیاری را مشروط و مقید به ترک فعل اضطراری می نمود و این بدان معناست که ما اگر احتمال جواز بدار و مامور به بودن فعل اضطراری را بدهیم احتمال عدم لزومی بودن ملاک فعل اختیاری را می دهیم زیرا که این مامور به بودن با فرض این که فعل اضطراری وافی به تمام ملاک

نیست و اگر مجزی باشد از باب تفویت است جز از راه تجویز مولی قابل توجیه نمی باشد و الا یا نباید أمر به آن باشد اگر که مفوت نباشد و یا ممنوع هم باید باشد اگر که مفوت باشد پس مامور به بودن مساوق تجویز شارع در تفویت غرض فعل اختیاری است و احتمال آن مستلزم احتمال تجویز است که مساوق با عدم احراز لزومی بودن آن ملاک است که چنین ملاکی حفظش واجب نیست و به عبارت دیگر اگر فعل اضطراری دارای ملاکی باشد که مقدار تفویت شده را جبران کند این برگشت به همان فرض و فای به تمام الملاک است زیرا مقصود از ملاک أعم ملاکهای جبرانی است و اگر فعل اضطراری را مولی أمر کرده است تا رفع حظر عقلی از تفویت کند یعنی تجویز در تفویت ملاک باقیمانده کند چنانچه مرحوم عراقی قبلاً این مطلب را از اوامر اضطراری استظهار می نمود پس ملاک تفویت شده لزومی از برای مولا نیست بنابراین با احتمال جواز بدار و مامور به بودن فعل اضطراری موضوع برای اصل اشتغال نسبت به تفویت ملاک باقیمانده نیست تا از راه شک در قدرت بر تحصیل آن کسی قائل به احتیاط شود .

ص: ۶۱

البته ممکن است محقق فرض کنـد که شک در اجزاء در این فرض دوم أعم از آن است به این معنا که با علم به عدم مامور به بودن فعل اضـطراری نیز قابل جمع است بـدین قرار که احتمال بدهیم فعل اضـطراری اگر چه مامور به هم نیست مانع از امکان تحصیل ملاک اختیاری باشد پس شک در لزوم اعاده کنیم از این جهت که ملاک لزومی در آن را احتمال دهیم تفویت شده باشـد و بـدانیم که تفـویت آن را مـولی راضـی نمی باشـد ولـذا مـولی القـای در اضـطرار را معصـیت می دانـد هر چنـد وظیفه اضـطراری نیز در طول اضـطرار به سوء اختیار بر وی فعلی خواهد شد. پس از اینجهت اگر شک شود اشـتغال ثابت می شود از باب شک در قدرت بر تحصیل غرض لزومی مولی.

این بیان نیز تمام نیست زیرا که این فرض معنایش آن است که مکلف علم به وجوب نماز اختیاری نسبت به کسی که در وقت اضـطرارش رفع می شود دارد تعییناً ولیکن شک می کنـد که آیا واجب نماز اختیاری مقید به ترک اضـطراری است و با مطلق نماز اختیاری است زیرا که شاید فعل اضـطراری مفوّت نباشد ولغو محض باشد و در چنین شکی نسبت به احتمال مانعیت سبق فعـل اضـطراری برائت جاری است زیرا دوران بین اقل و اکثر است زیرا که شک در شـرطیت و مانعیت ماننـد شک در جزئیت است و نسبت به انجام فعل اختیاری واجب است انجام دهـد نه از باب شک در قـدرت بلکه از باب علم اجمالی به وجوب آن همانند سایر موارد دوران بین اقل و اکثر ارتباطی و شـرط در شرطیت یا مانعیت که اصل فعل معلوم الوجوب است یا ضمن اقل و یا ضمن اکثر و این علم منجز آن است که البته این علم در جائی است که مکلف از ابتدا علم به ارتفاع عذر در اثنای وقت را داشـته باشـد و اما اگر نداشـته باشد و یا خیال کند تا آخر وقت عذرش باقی است و امر اختیاری ندارد و بعد از فعل اضـطراری عـذرش بر طرف شـود ایـن علم اجمـالی دیگر منجز نخواهـد بـود و مبـدل به شـک بـدوی می شـود که برائت از وجـوب فعل اختیـاری جـاری می شود زیرا که یـک طرف آن که فعـل اختیاری غیر مسـبوق به فعل اضـطراری است اگر واجب باشـد دیگر فعلی نیست و با عجز ساقط شـده است ماننـد جائی که یک طرف از تکلیف معلوم بالاجمال موضوعش مرتفع شود مثلاً بعد از ریخته شـدن ظرف آب علم پیدا کند یا آن آب ریخته شده نجس بوده است و یا این آب موجود که چنین علم اجمالی علم به تکلیف فعلی نیست بلکه شک در تکلیف فعلی می باشـد و نزد همه مجرای برائت است بنابر این مطلب مرحوم عراقی در فرض دوم یعنی اجزاء از باب احتمال تفویت و عدم امکان جبران ملاک اختیاری در تمام شقوقش صحیح نمی باشد.

ادامه بحث قبل (۹۰/۰۷/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اصل عملی برائت از وجوب اعاده در وقت بود نسبت به کسی که فعل اضطراری را انجام داده است و سپس عذر وی بر طرف میشود و عرض شد اشکالاتی بر آن شده است، یک اشکال که فنی ترین اشکال بود اشکال مرحوم آقا ضیاء عراقی بود که گذشت>

۲- مرحوم آقای بروجردی اشکال دیگری در تقریرات ایشان ذکر شده است و گفته شده که در اینجا اصل برائت مجری ندارد، بلکه جای قاعده (شغل یقینی مستلزم فراغ یقینی) است. قبلاً گفتیم مرحوم آقای بروجردی اصل اجزاء را این گونه تصور میکنند که دو امر ثبوتر بر مکلف ثابت است یکی به فعل اضطراری و یکی به فعل اختیاری تعییناً وقائلین به اجزاء میگویند که امتثال امر اضطراری مجزی از امتثال امر اختیاری است و لذا ایشان در آنجا اشکال فرمودند که اولاً دو امر نداریم وثانیا اگر که دو امر داشتیم محال بود امتثال امری مجزی از دیگری میبود، لهذا ایشان در بحث از اصل عملی هم اشکال کرده است و میفرماید آنچه آخوند در مقام اثبات گفته است که اگر اطلاقی نداشته باشیم تا اجزاء یا عدم اجزاء را ثابت کند مقتضای اصل عملی برائت است این هم صحیح نیست زیرا که ما وجود دو امر را که اصلا قبول نداشتیم ولی اگر تنزیل کنیم و بگوییم دو امر ثابت یکی به فعل اختیاری و یکی به فعل اضطراری و شک در اجزاء امر اضطراری از اختیاری نماییم شک در سقوط آن امر اختیاری میشود که شغل ذمه به آن یقینی بوده و در این موارد قاعده اشتغال و این که شغل یقینی مستلزم فراغ یقینی است جاری میباشد نه اصل برائت.

ص: ۶۳

پاسخ به این اشکال روشن است، زیرا که اولا: این گونه نیست که بحث اجزاء مبتنی بر دو امر در مقام ثبوت باشد، همانگونه که قبلا عرض شد و گفته شد که منظور مقام اثبات واطلاقات است اما در مقام ثبوت بنا بر اجزاء یک امر به جامع است و این را آقایان تصریح کردهاند و لهذا مرحوم عراقی گفته است که دوران بین تعیین و تخییر است.

وثانیا

: اگر فرض کردیم که دو امر تعیینی و مستقل داریم یک امر به فعل اختیاری و یکی به فعل اضطراری و شک در مجزی بودن کردیم باز هم قاعده (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی

) در اینجا جاری نمیباشد زیرا که فرض بر این است که علی تقدیر مجزی بودن فعل اضطراری امر اختیاری مرتفع میشود یا حدوثا و بنحو شرط متاخر ویا لا-اقل بقاءً که در فرض اول شک در اصل فعلی شدن امر اختیاری بوده و اشتغال ذمه ثابت نیست و در فرض دوم هر چند امر اختیاری در ابتدا بوده است و لیکن بقاء ساقط میشود، یعنی بقائش را شارع مقید میکند به کسی که فعل اضطراری را انجام ندهد و این اگر چه شک در سقوط تکلیف است و لیکن شک در حصه بقائی تکلیف است نه شک در امتثال که موضوع قاعده (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی

) است و به عبارت روشن تر قاعده اشتغال در جایی است که شک سقوط تکلیف از ناحیه امتثال کردن که فعل مکلف است باشد نه در جایی که شک در سقوط تکلیف از ناحیه بقاء یا عدم بقاء موضوع و یا قیود تکلیف مولی باشد که این دیگر شک در تکلیف است و فرقی میان شک در تکلیف حدوثاً یا بقاءً در جریان اصل برائت نیست. البته در اینجا ممکن است استصحاب بقای تکلیف را داشته باشیم که حاکم بر برائت است اگر جاری باشد که بحث ایشان این نیست بنابراین اشکال مذکور قابل قبول نمیباشد و صدور آن از ایشان غریب است.

ص: ۶۴

۳- اشکال سومی شده است که اشکال در اصل جریان برائت فی نفسه نیست بلکه قبول شده است که این شک فی نفسه مجرای اصل برائت است و لیکن گفته میشود که اصل عملی حاکمی در کار است که برائت را رفع میکند و آن استصحاب بقاء تکلیف به فعل اختیاری است که اگر جاری باشد استصحاب مقدم و حاکم بر اصل برائت است و در بحث نسبت بین اصول عملیه میآید که چرا استصحاب حاکم و یا مقدم بر برائت است.

ممکن است گفته شود که در حالت سابقه نماز اختیاری واجب نبوده است و این مکلف مضطر بوده است، پس یقین سابق در کار نیست تا استصحاب وجوب فعل اختیاری را بکنیم.

پاسخ داده میشود: استصحاب وجوب تنجیزی را نمیکنیم بلکه استصحاب وجوب تعلیقی فعل اختیاری را میکنیم که حالت سابقه داشته است زیرا که این مکلف اگر قبل از انجام وظیفه اضطراری عذرش مرتفع میشد فعل اختیاری بر وی واجب بود، پس فعلا نیز که عذرش مرتفع شده بر وی واجب است. یعنی یک قضیه تعلیقی متیقن داریم که این مکلف اگر در ساعت اول عذرش مرتفع میشد مکلف به وظیفه اختیاری میبود در ساعت دوم نیز همان قضیه تعلیقی ثابت و باقی است به حکم استصحاب و چون شرطش یعنی ارتفاع عذر حاصل است پس وجوب وظیفه اختیاری فعلی میشود و این استصحاب حاکم بر اصل برائت است و مرحوم صاحب کفایه استصحاب تعلیقی را در جای خود قبول کرده است. یعنی در مثال معروف أب انگور که گفته میشود نسبت به کشمش یا مویز شک میشود اگر بجوشد باز هم مانند زمان انگور بودن حرام میشود یا خیر که در اینجا استصحاب حرمت تنجیزی نمیشود جون که در زمان عنب و انگور بودن غلیان و جوشیدن شکل نگرفته بود و لیکن حرمت تعلیقی و قضیه شرطیه (إذا غلی حرم

) ثابت بوده است و ما همان را با استصحاب در زمان دوم ثابت میکنیم و میگوییم (الزبیب إذا غلی حرم

) و در نتیجه جوشیدن کشمش نیز موجب حرمت آن میشود و لهذا برخی در مساله جوشیدن کشمش احتیاط کردهاند، البته کباری جریان استصحاب تعلیقی میان اصولیین اختلاف است. مرحوم آخوند میگوید: جاری است و مرحوم نائینی میگوید: جاری نیست. و یک قول هم تفصیل داده است که اگر جعل شارع به صورت قضیه شرطیه باشد، یعنی (إذا غلی حرم

) جاری است و اگر به صورت قضیه حملیه (العصیر المغلی حرام

) باشد جاری نیست که تفصیل آن در جای خودش خواهد آمد>

و در اینجا گفته میشود که مکلف قبل از انجام فعل اضطراری یعنی مثلا در ساعت اول این قضیه شرطیه را داشته است که اگر عذرش مرتفع میشد و مثلا واجد آب میشد وضوء بر وی واجب بود تعیینا، حال که در ساعت دوم واجد آب شده است باز هم وضوء بر وی واجب است، یعنی همان قضیه تعلیقی نسبت به وی باقی است چه قبلاـ و در ساعت اول نماز اضطراری انجام گرفته باشد یا انجام نشده باشد، و انجام گرفتن فعل اضطراری زمان و یا موضوع را متعدد نمیکند و مانند کشمش شدن انگور است که حیثیات تعلیلی بوده و تقییدی نمیباشد.

پاسخ این اشکال نیز روشن است، زیرا که:

اولا

: با احتمال اجزاء، حالت سابقه تعلیقی متیقن نداریم، زیرا که بنا بر اجزاء احتمال میدهیم مامور به ما جامع خواهد بود و نه خصوص فعل اختیاری و وضوء یعنی امر شارع به فعل اضطراری مقید به حال اضطرار و یا فعل اختیاری مقید به حال اختیار خواهد بود به نحو امر تخییری که در هر یک از دو زمان فرد آن جامع منحصر به یک فرد از آن جامع میشود نه آن که امر تخییری تعیینی شود و در جای خود گفته شده است که انحصار جامع و امر تخییری در یک فرد موجب انقلاب امر به آن فرد نمیشود، هر چند مکلف ملزم است منحصرا آن فرد را امتثال کند و لیکن این انحصار عقلی و در مقام امتثال است و بدان معنا نیست که امر شرعی به فرد تعلق بگیرد و تعیین بشود، بنابر این امر تعیینی به وضوء حالت سابقه متیقن ندارد تا استصحاب شود حتی اگر اضطرار از ابتدا در کار نبوده و به عبارت دیگر: اگر بخواهید وجوب تعیین وضوء را علی تقدیر رفع اضطرار قبل از اضطراری استصحاب کنید یقین به آن نداریم و اگر بخواهید منحصر بودن امتثال را در آن استصحاب کنید انحصاری بودن حکم شرعی نیست بلکه حکم انتزاع عقل است و استصحاب در احکام شرعی و یا موضوعات آن جاری میشود نه در احکام عقلی.

وثانیا

: چنانچه فرض کنیم امر تعیینی به وضوء برای مکلف میبود اگر قبل از تیمم واجد آب میشد باز هم این استصحاب تعلیقی جاری نیست، زیرا موضوع این امر یعنی بنابر اجزاء کسی است که در حال اضطرار تا آخر آن فعل اضطراری را انجام ندهد و الا از اول امر اختیاری مرتفع بوده است و این بدان معناست که امر تعیینی به وضوء که متیقن است بر عنوان کسی است که یا مضطر نشده باشد و یا اگر شده باشد تا آخر حالت اضطرارش وظیفه اضطراری را انجام ندهد پس عنوان واجد الماء موضوع امر تعیین به وضوء نیست بلکه عنوان مذکور است که ترتب آن بر واجد بودن آب قبل از فعل اضطراری عقلی است و استصحاب تعلیقی لوازم عقلی را ثابت نمیکند و اصل مثبت است و به عبارت دیگر: این استصحاب تعلیقی در موضوعات حکم شرعی است و استصحاب تعلیقی تحقق موضوع است نه استصحاب تعلیقی حکم شرعی و استصحاب تعلیقی در موضوعات جاری نمیشود.

بنابراین هیچ یک از اشکالات سهگانه بر کلام صاحب کفایه و مشهور که شک در اجزاء امر اضطراری را مجرای اصل برائت قرار دادهاند وارد نمیباشد.

اجزا از قضا (۹۰/۰۷/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

جهت دوم بحث اجزا در اوامر اضطراری اجزا از قضا است در مواردی که عذر در تمام وقت است و بعد از وقت اضطرار رفع شده است مثلا در تمام وقت آب برای وضو وجود نداشت و با تیمم نماز خواند و بعد از وقت آب به دست آورد و متمکن از وضو شد آیا این نماز مجزی است یا قضا دارد در این جا سه بحث وجود دارد.

ص: ۶۷

یک بحث فقهی است در این که آیا دلیل امر به قضا برای کسی که در وقت وظیفه اضطراری را انجام داده است اطلاق دارد یا نه؟ که اگر اطلاق نداشت نوبت به اصل عملی می رسد و اگر عام فوقانی نافی قضا داشتیم آن نیز نافی قضا خواهد بود و این بر خلاف باب اداء است که اضطرار در اثنا رفع می شد و اطلاق ادله امر اختیاری را معمولا داشتیم، زیرا که مکلف قادر بر آن بود.

بحث دوم این است که اگر امر قضا اطلاق داشت یا نداشت آیا از دلیل امر اضطراری اجزا فهمیده می شود یا نه؟ که اگر دلیل قضا هم اطلاق داشت امر اضطراری بشود مقید آن که این بحث اصولی است.

بحث سوم در این که اگر از دلیل امر اضطراری اطلاق استفاده نکردیم و دلیل قضا هم اطلاق نداشت مقتضای اصل عملی چیست؟

اما بحث اول که بحث فقهی است که مبتنی بر این است که آیا قضا به امر جدید است؟ یا به امر اول؟ و اگر به امر جدید باشد

موضوعش چیست؟ در فقه بحث است در این که آیا قضا به امر جدید ثابت می شود یا با همان امر اول، یعنی بحث تبعیت قضا از اداء که بعضی قائلند قضا به امر جدیدی نیست و از همان اول تکلیف به مرکب شرعی _ مثلا نماز _ به نحو تعدد مطلوب است نه وحدت مطلوب یعنی یک امر به اصل فعل است و امر دیگر هم به این است که مکلف مأمور به اول را در آن وقت انجام دهد که چنانچه انجام ندهد امر دوم ساقط می شود ولیکن امر اول که مستقل از امر دوم است باقی می ماند و مکلف باید آنرا انجام دهد و در حقیقت اداء است نه قضا و تعبیر به قضا مسامحه است و به لحاظ مجموع دو امر است که البته مشهور خلاف این است زیرا که ظاهر ادله مرکبات، وحدت مطلوب و رجوع همه قیود منجمله قید وقت به یک واجب است، و آن واجب هم با گذشت وقت ساقط می شود و قضا نیاز به امر جدیدی دارد که باید از ادله دیگر استفاده شود.

ص: ۶۸

همچنین بحث کرده اند که آیا موضوع امر دیگر فوت فریضه در وقت است یا ترک آن است که چنانچه عنوان اگر موضوع امر قضائی «فوت» باشد یک عنوان وجودی است ولی اگر «ترک» موضوع چنین امری باشد مثلا گفته باشد (من ترک الصلاه فی الوقت یا من لم یصلّ یجب علیه القضا) در این صورت موضوع قضا امر عدمی است و این دو فرضیه در جریان اصول عملیه مؤثر خواهد بود چرا که اگر موضوع عدمی «ترک» باشد استصحاب عدم اتیان جاری است و اگر موضوع «فوت» باشد چون وجودی است، حالت سابقه ندارد و استصحاب عدم اتیان، اصل مثبت می شود.

حال اگر گفتیم که قضا به امر جدید نیست و به نحو تعدد مطلوب است روشن است که اطلاق امر به قضا را فی نفسه خواهیم داشت زیرا که مثلاـ نماز با وضو مطلقاً مأمور به است چه در وقت باشد یا خارج وقت و انجام آن در وقت مطلوب دیگری است پس مطلوب و امر اول اطلاق خواهد داشت و اطلاقش این جا را می گیرد مگر اینکه دلیل امر اضطراری آن را مقید کرده و یا متعلق آن را جامع فعل اختیاری و یا اضطراری قرار دهد که بحث دوم است.

لهذا بحث اول در فرضی است که قضا به امر جدید است که باید دید موضوع آن امر جدید چیست چه عنوان وجودی «فوت» باشد و چه عنوان عدمی «ترک» باشد و در این جا سه احتمال است:

احتمال اول این که موضوع «فوت» و «ترک» وظیفه اولیه باشد یعنی فریضه اصلی که این عنوان قطعا در ما نحن فیه صادق است زیرا که مکلف فریضه اصلی را ترک کرده است و در این جهت فرق نمی کند که عنوان «فوت» باشد و یا «ترک فریضه اصلی اولی» چون که هر دو صادق است و این که فعل اضطراری وافی به غرض آن باشد یا نباشد نقشی در این جهت ندارد و این روشن است زیرا که غرض غیر از فریضه است طبق این احتمال ما نحن فیه مشمول دلیل قضا خواهد بود. علاوه بر این که کسی که در تمام وقت مغمی علیه است و یا فاقد الطهورین است و تکلیف اضطراری را هم ندارد شامل می شود.

احتمـال دوم اینکه موضوع قضـا فوت و یـا ترک فریضه فعلی یعنی واجبی که وجوبش هم بالفعـل است، باشـد که ظاهر عنوان فریضه نیز همین است. طبق این احتمال مانحن فیه قطعاً از موضوع قضا خارج خواهد بود زیرا که فعل اضـطراری داخل وقت بر مکلـف واجب فعلی بوده و آن را انجـام داده است و در وقت فعـل اختیـاری به جهت اضـطرار بر او واجب نبوده است بنـابراین فریضه فعلی از ایشان فوت یا ترک نشده است.

احتمـال سوم این که موضوع قضـا فوت ملاک فریضه اصـلی باشـد طبق این فرض از آنجا که احتمال می دهیم فعل اضـطراری وافی به ملاک باشـد شـبهه مصـداقیه دلیل امر به قضا خواهـد شـد و نمی شود به آن تمسک کرد. البته چنانچه موضوع وجوب قضـا «عـدمی» باشـد نه عنـوان «فـوت» در برخی موارد می توان عـدم تحقق غرض را بـا استصـحاب ثـابت کرد که بحث فقهی دیگری است وارد آن نمی شویم.

منتهی این فرض سوم خلاف ظـاهر روایـات است و روایات به غرض کار نـدارد چرا که در بعضـی از روایات آمـده (من فاتته الفریضه) که ظاهر فریضه احتمال دوم یعنی واجب فعلی است و بعضـی هم گفته اند مقصود فریضه اولی است هر چند به خاطر عـذر وجوبش فعلی نباشـد که همـان احتمـال اول است و در برخی از روایات نیز امر به قضا نسـبت به کسـی است که در تمام وقت خواب و یا ناسی بوده که تکلیف نداشته است نه به فعل اختیاری و نه اضطراری، لهذا برخی احتمال اول را استظهار کرده انـد که نتیجه آن در مـا نحن فیه تحقق اطلاـق در دلیـل قضاء خواهـد شـد ولیکن اگر موضوع فوت یا ترک فریضه فعلی باشـد دلیل قضا شامل ما نحن فیه نخواهد شد زیرا که وظیفه و فریضه فعلی مکلف در وقت فعل اضطراری بوده است که انجام گرفته است.

ص: ۷۰

ولیکن بر این احتمال ممکن است اشکال شود که لازمه آن عدم وجوب قضا بر ذوی الاعذاری است که تا آخر وقت عذرشان باقی است و تکلیف اضطراری هم ندارند مثل فاقد الطهورین و یا کسی که در تمام وقت بیهوش یا خواب است زیرا که فریضه و واجب فعلی در وقت نداشته تا صدق فوت یا ترک فریضه فعلی کند با این که بدون شک قضا بر وی واجب است، و به عبارت دیگر اگر که موضوع را فوت یا ترک فریضه فعلی بگیریم نائم یا ناسی یا فاقد الطهورین در تمام وقت قضا نخواهد داشت که خلاف مسلّم فقهی است، و اگر موضوع را ترک فریضه اصلی و شأنی بگیریم کسی که وظیفه اضطراری را انجام داده است نیز قضا خواهد داشت و اطلاق در ما نحن فیه ثابت می شود. که این هم خلاف ظاهر در آن بحث فقهی است.

پاسخ این اشکال آن است که می توان موضوع قضا را به گونه ای اخذ کرد که هم شامل کسی که در تمام وقت مکلف نبوده است (نه به وظیفه اختیاری و نه اضطراری) شود و هم مانحن فیه را شامل نشود. یعنی می شود معنای دوم را به گونه ای گرفت که نسبت به کسی که تکلیف اضطراری را انجام داده باشد شامل نشود ولیکن کسی که در تمام وقت خواب و یا بیهوش است یا فاقد الطهورین است یعنی وظیفه اضطراری هم ندارد را شامل شود و آن موضوع عبارت است از ترک فریضه فعلی بنحو أعم از سالبه به انتفاء موضوع و یا محمول یعنی هر کسی که فریضه فعلی را در وقت ترک کرده باشد یا به جهت این که اصلا فریضه ای بر وی فعلی نبوده است (سالبه به انتفای موضوع) و یا اگر بوده است انجام نداده است (سالبه به انتفای محمول) قضا بر وی واجب می شود، و این عنوان شامل فاقد الطهورین و نائم یا بیهوش یا ناسی و امثال آنها می شود ولی شامل ما نحن فیه چنانچه مکلف وظیفه اضطراری را در وقت انجام داده باشد نخواهد شد بنابراین ممکن است احتمال دوم موضوع باشد و در عین حال آن نقض فقهی وارد نشود و ظهور فریضه نیز در فریضه فعلی محفوظ بماند و به این ترتیب جمع بین روایات قضا شود که البته بحث تفصیل آن در فقه است.

ص: ۷۱

اجزا فعل اضطراری(۹۰/۰۸/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا فعل اضطراری از وجوب قضا بود در مورد کسی که در کل وقت عذر و اضطرارش باقی است و مستوعب است و در وقت فعل اضطراری را انجام داده بعد از وقت هم رفع اضطرار می شود گفتیم در این جا سه بحث است: بحث اول آیا دلیل أمر به قضا برای این جا اطلاق دارد یا نه؟ که گذشت.

بحث دوم استفاده اجزاء از ادله اوامر اضطراری نسبت به قضاء است یعنی استفاده نفی وجوب قضا بر این ملکف است که اضطرارش تا آخر وقت مستمر است و وظیفه اضطراری را انجام داده است مثلاً نماز را نشسته یا با تیمم انجام داده است که البته امر اضطراری در ما نحن فیه تعیینی است و مانند بحث سابق که اضطرار در داخل وقت مرتفع می شد نیست زیرا در آنجا جواز بدار وامر اضطراری موسّع و تخییری بود.

حال بحث در این است که آیا می توان از امر اضطراری در داخل وقت اجزاء و نفی وجوب قضا را استفاده کرد یا خیر؟ این بحث مبتنی است بر این که وجوه عقلی و یا استظهاری ذکر شده برای اجزاء را در مسأله گذشته ملاحظه کرده تا ببینیم امکان لحاظ کدام وجه در این جا نیز وجود دارد و کدام وجه جا ندارد.

وجه اول: وجه عقلی مرحوم آقای خویی که بالملازمه از جواز بدار استفاده اجزا را می نمود و آن لزوم تخییر بین اقل و اکثر در صورت عدم اجزاء بود و می فرمود آن هم محال است.

این وجه در مانحن فیه جاری نیست زیرا که أمر اضطراری برای کسی که عذرش در تمام وقت است تعیینی است نه تخییری و بنابر عدم اجزاء در مانحن فیه هم فعل اضطراری در وقت تعییناً واجب می شود و هم فعل اختیاری به عنوان قضا در خارج وقت، و تخییر بین اقل و اکثر لازم نمی آید پس آن وجه عقلی و برهانی در مانحن فیه تمام نمی شود.

ص: ۷۲

وجه دوم: مربوط به مرحوم میرزا بود که می فرمود دو واجب و دو فریضه در یک وقت بر مکلف واجب نیست پس اگر فعل اضطراری بنابر جواز بدار در اول وقت واجب باشد و فعل اختیاری هم بعد از رفع عذر واجب باشد معنایش این است که در یك وقت دو فریضه بر مکلف واجب باشد که خلاف مسلم فقهی است پس با فرض جواز بدار دیگر فعل اختیاری واجب نمی باشد.

جریان این وجه در این جا منوط به این است که ببینیم آیا تعدد فریضه به نحوی که واقعاً هم أدای وظیفه اضطراری در وقت واجب باشد و هم قضای اختیاری در خارج از وقت مشمول اجماع و تسالم فقهی می شود یا نه؟ که اگر کسی بگوید آن تسالم و اجماع فقهی در اینجا نیز تعدد فریضه را نفی می کند ولو به عنوان أداء و قضاء که هر دو در داخل وقت نباشند بلکه یکی در داخل وقت و دیگری در خارج وقت باشد در این صورت آن وجه نیز در اینجا تمام می شود اما اگر احتمال فرق میان

أداء و قضا دادیم آن وجه در اینجا تمام نخواهد شد.

وجه سوم: استفاده اطلاق تنزیل از اوامر اضطراری بود که وظیفه اضطراری را بدل اختیاری قرار می داد و آن را نازل منزله مبدل می نمود و گفته می شود که اطلاق تنزیل و بدلیت، اقتضای تنزیل در تمامی مبادی حکم و ملاکات را نیز دارد این وجه اگر تمام شود در این جا نیز تمام است.

همچنین وجه دیگری که اطلاق مقامی بود و گفته می شد ظاهر سؤال و جواب بیان تمام الوظیفه است که اگر تمام باشد در اینجا نیز جاری است یعنی اگر ظاهر سؤال و جواب امام این باشد که تمام وظیفه مکلف را بیان می کند و ظهور در نفی وظیفه دیگر نسبت به آن را دارد این اطلاق همچنانکه وجوب اعاده در داخل وقت را نفی می کند همین طور نسبت به خارج وقت نفی وجوب قضا را می کند زیرا که قضا هم به نحوی وظیفه ای است که مربوط به همین فریضه است.

ص: ۷۳

همچنین وجه استظهاری دیگر که از ادله جعل بدلیت، توسعه شرطیت و جزئیت را استفاده می کرد در اینجا نیز جاری می باشد و تحقق آن شرط یا جزء توسعه شده را اثبات می کند.

اما دو وجه ذکر شده از طرف محقق عراقی در اینجا تمام نمی شود زیرا که هر دو وجه ایشان اولاً برای اجزاء به ملاک تفویت و عدم امکان جبران ملاک بود و ثانیاً مبتنی بر تعارضی میان دو ظهور تعیینی در امر اختیاری و امر اضطراری بود زیرا که دو واجب تعیینی در وقت نداریم و می گفت اگر اجزاء نباشد باید اخذ خصوصیت فعل اضطراری بالخصوص در متعلق أمر لغو باشد و باید حمل بر تخییر شود و این خلاف ظاهر است و لذا آن را حمل بر ترخیص تعیینی جهت رفع حظر عقلی قرار می داد و یا آن را معارض با ظهور در تعیینی بودن أمر به فعل اختیاری قرار می داد و به مدلول التزامی آن اخذ می کرد لیکن هیچ یک از آن دو وجه در اینجا جاری نمی باشند به جهت اینکه هر دو أمر اضطراری ادائی در داخل وقت و اختیاری قضائی در خارج وقت در اینجا تعیینی می باشند و بنابر بر عدم اجزاء تعارض در کار نیست.

ولیکن سایر وجوه استظهاری ذکر شده در بحث اجزاء از اعاده در مانحن فیه نیز جاری می باشد بلکه اجزاء وظیفه اضطراری از قضا اولی از اجزاء از اداء است که ذیلاً به نکات این اولویت اشاره می کنیم:

۱ ـ یک امتیاز این است که قبلاً گفتیم ادله اضطراری بر سه نوع است نوع اول: امر اضطراری که جعل بدل کرده باشد مانندادله تیمم و جبیره نوع دوم: ادله اضطراری که از باب نفی حرج و ضرر و اضطرار به ضمیمه دلیل عدم سقوط أصل فریضه و وجوب مابقی یعنی مرکب ناقص را اثبات می کند مانند نماز نشسته برای شخص عاجز از نماز ایستاده یعنی قاعده میسور و یا جمع بین دلیل «لاضرر و لاحرج» و اضطرار با دلیل (الصلاه لا تسقط بحال) و نوع سوم: ادله تقیه بود که أمر به صلاه و یا وضوء طبق نظر عامه می نمود و قبلاً گفته شد که از ادله بدلیت و تقیه استفاده اجزاء می شود که تمام وظیفه همان است اما از ادله «لاحرج و لاضرر» و یا «قاعده میسور» جواز بدار یعنی اطلاق أمر اضطراری نسبت به اول وقت استفاده نمی شود زیرا که موضوع آنها اضطرار و یا عسر و حرجی بودن مامور به اولی اختیاری است و آن در جایی است که مکلف تا آخر از انجام آن معذور باشد اما اگر در اثناء قادر شود و عذرش مرتفع شود چون که مامور به اولی جامع نماز در ما بین الحدین است پس میسور است و اصلاً معسور نیست لهذا از این نوع ادله جواز بدار ثابت نمی شود تا بحث از اجزاء آن شود و این مطلب در مانحن فیه تمام نیست یعنی در فرض استمرار عذر مامور به اولی متعسر یا غیر مقدور است و قاعده میسور و یا ادله نفی اضطرار و حرج و ضرربه ضمیمه (الصلاه لاتسقط بحال) امر به باقی را اثبات می کند و چون که باقی همان مامور به اولی و فریضه است اقتضای اجزاء را هم دارد و این وجه در آنجا جاری نبود. و لهذا در اینجا هر سه نوع ادله اضطرار اجزا را می رساند.

۲ ـ امتیـاز دوم این است که اطلاـق مقامی که گفتیم ظاهر سؤال وجواب این است که در مقام بیان وظیفه است در اینجا اقوی است زیرا در آنجا ممکن است کسی بگوید ادله جواز بدار وظیفه اعاده که ممکن است مکلف در اثناء وقت مبتلی به آن شود را نفی نمی کنـد زیرا مرتفع شدن عذر مکلف در اثناء وقت دائمی و یا غالبی نیست بر خلاف اینجا زیرا هر کسـی که در وقت مضـطر است عادتـا بعـد از وقت اضـطرارش رفع می شود و فرض اضـطرار تـا آخر عمر بعیـد است پس اگر مکلف وظیفه اش قضـای فعلی اختیـاری بود بایـد ذکر می شـد و مکلفین نیز غالباً غافل از آن می باشـند و بر شارع است که تـذکر دهـد بنابراین اطلاق مقامی مذکور در اینجا أوضح می باشد.

۳ ـ نکتـه دیگر این است که امر اضـطراری در اینجـا امر تعیینی است نه تخییری، و در آنجـا تخییری بـود و بـدار جـائز بـود نه واجب و لهـذا بنابر عدم اجزاء باز هم می توانست یک امر و یک فریضه واجب باشد و آن تخییر بین اقل و اکثر بود أما در این جـا وجوب فعـل اضـطراری تعیینی است و بنـابر عـدم اجزاء دیگر تخییر بین اقـل و اکثر محتمل نیست و لازمه اش تعـدد أمر، و ثبوت دو واجب تعیینی بر مکلف است که بنـابر وحـدت فریضه و واجب، نسبت به هر وقت اجزاء ثابت خواهـد شـد و وجوب قضا نفی می شود.

۴ ـ نکته چهارم این است که ادله اوامر اضـطراری در عذر مستوعب نسبت به اطلاق أمر به قضا اخص است بر خلاف ادله امر اضـطراری در عذر غیر مسـتوعب نسـبت به اطلاق أمر به اعاده، که هر دو اطلاق بودند و به نحو عامین من وجه هستند زیرا که مورد و قدر متیقن اوامر اضـطراری عذر مسـتوعب است ولذا اگر ثبوت دو فریضه (یکی اداء و یکی قضاء) نسـبت به یک وقت ممکن نباشـد ـ به هر دلیلی ـ و تعارض شـکل گیرد دلیل امر اضـطراری از باب تخصـیص و نفی قضا مقـدم می شود و اجزاء اثبات می شود اما در آنجا تعارض و تساقط پیش می آمد و اثبات اجزاء نمی شد.

ص: ۷۵

۵ _ امتیـاز پنجم این است که اصـل اطلاـق امر به قضا در این جا ثابت نیست چون ظهور در فوت یا ترک فریضه فعلیه دارد بر خلاف أمر اختیاری در وقت که نسـبت به کسی که قادر بر فریضه در داخل وقت می باشد اطلاق روشنی دارد هر چند که فعل اضـطراری را هم قبلاً انجام داده باشد و از مجموع این نکات ثابت می شود که اجزاء وظیفه اضـطراری از قضا روشن تر و اولی از اجزاء نسبت به اعاده است و شاید در فقه هم کسی قائل به عدم اجزاء نسبت به قضاء نباشد.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا اوامر اضـطراری در جایی که عذر تمام وقت است و مکلف وظیفه اضطراری را در وقت انجام داده و احتمال می دهد که بعد از وقت قضا بر او واجب باشد بود و گفتیم أهم وجوهی که برای اجزا از اعاده بود در این جا نیز می آید و بعضـی از وجوه هم تمام نیست مثل این که اگر اجزا نباشـد تخییر بین اقل و اکثر لازم می آیـد که محال است پس اعاده لازم نیست و این وجه در اینجا جاری نیست چون بنابر عدم اجزا هر دو امر، تعیینی هستند.

مرحوم آقـای خوئی وجه دیگری برای اجزا فعـل اضـطراری از وجوب قضا را از میرزا نقل می کنـد و سـپس آن را رد می کند می فرمایـد قیـدی که در وقت متعذر شده است مثل طهور مائی و یا قیام در صـلاه از دو حال خارج نیست یا دخلش در ملاک فریضه مطلق است یعنی حتی در حال اضـطرار ثابت است و بدون آن حتی از شـخص مضطر ملاک نماز حاصل نمی شود و یا این که مقیـد به حال تمکن است یعنی آن قیـد نسبت به متعـذر در ملاک دخیل نیست و بدون آن هم با انجام فعل اضـطراری ملاک فریضه محقق می شود.

ص: ۷۶

اگر به گونه اول باشـد یعنی مطلقاً دخیل در ملاک باشـد امر به باقی _ یعنی اضـطراری _ لغو خواهد بود و نباید باشد زیرا که در باقی، ملاک نیست و اگر به گونه دوم باشـد یعنی در حال تعـذر در ملاک دخیل نباشد و فقط برای مختار دخیل در ملاک است در این صورت امر به فعل اضطراری صحیح است ولی وجهی برای امر به قضا نیست چون تمام ملاک تحصیل شده است و قیـد متعذر در آن دخیل نبوده است پس امر به قضا دیگر موضوع ندارد و حاصل فرمایش ایشان این است که نمی توانیم بین امر اضـطراری نسـبت به مضـطر در تمام وقت و بین امر به قضا جمع کنیم چون امر اضـطراری یعنی قید متعذر در ملاک دخیل نیست و لـذا امر به فعل اضـطراری و باقی خورده است و ملاک حاصل شـده است و تفویتی نیست تا موضوع برای قضا باشد و امر به قضا یعنی فوت ملاک و دخیل بودن آن قید در ملاک حتی نسبت به متعذر پس امر فعل اضـطراری در وقت لغو است و چون امر به وظیفه اضـطراری در وقت، نسـبت به کسـی که عذرش مسـتمر است قطعی است و یا دلیلش اخص است پس امر به قضا منتفی بوده و اجزاء ثابت می شود.

سپس آقای خوئی اشـکال می کنند و می فرمایند این حرف تمام نیست و باید با یکی از وجوه اسـتظهاری گذشته اجزا را ثابت کنیم زیرا که ثبوتاً مطلب مذکور کامل نیست و شق ثالثی هم متصور است که قید متعذر شده در داخل وقت در ملاک فریضـه دخیـل باشـد امـا نه در کـل ملاـکش بلکه در بعض از ملاـک و یک مقـدار از ملاک هم در این است که باقی ارکان و اجزاء

مرکب در وقت انجام شود و لذا مولی هم به وظیفه اضـطراری در داخل وقت امر می کند تا مقداری از ملاک که قائم به انجام نماز در وقت است حاصل شود و هم به قضا در خارج وقت، تا مقداری از ملاک که به خاطر قید از دستش رفته است تحصیل شود، بنـابراین هیـچ گونه تنـافی و تناقضـی میـان دو امر اضـطراری در داخل وقت و امر اختیاری قضاءً در خارج وقت نیست تا گفته شود که امر به وظیفه اضطراری در وقت نافی قضاء است.

ص: ۷۷

این پاسخ به این مقداری که بیان شد صحیح است. ولیکن در تقریرات دوم میرزا یعنی فوائد الاصول این وجه با بیان دیگری آمده است که در حقیقت به این پاسخ توجه شده است و آن را دفع کرده است، در آن تقریر می فرماید ممکن است ملاک دو بخشی باشد الف) مرتبه ای از ملاک را فعل اضطراری ناقص در داخل وقت دارد و ب) مرتبه ای هم در قید متعذّر شده باشد ولیکن چون که تکلیف ارتباطی است و یک فریضه است نه بیشتر، آن مرتبه زائد از ملاک نیز در ضمن امتثال همان فریضه و بخش اول از ملاک انجام می شود نه مستقلا پس امر به فعل اضطراری چه کاشف از آن باشد که تمام ملاک را دارد و چه مرتبه ای از آن را، نافی امر به قضا می باشد و در حقیقت از آن اشکال پاسخ می دهد و می فرماید آن مرتبه زائده از ملاک که در وقت از دست رفته و متعذر شده را نمی تواند انجام دهد مگر در ضمن مرتبه اول زیرا که تکلیف واحد است و ارتباطی است و این گونه نیست که ضمن دو واجب مستقل از هم انجام گیرد. و مانند واجب فی واجب است که اگر واجب اول را بدون واجب دوم انجام دهد دیگر قابل انجام نیست و این نکته را ایشان از ارتباطی بودن تکلیف و وحدت فریضه استظهار می کند که البته اگر این استظهار صحیح باشد اجزاء ثابت می شود ولیکن دلیلی بر استظهار ارتباطیت ملاک فریضه به این نحو نداریم.

ممکن است گفته شود اطلاق امر به قضا اگر موضوعوش ترک و یا فوت وظیفه اصلی ــ یعنی اختیاری ــ در وقت باشد شامل کسی می گردد که فعل اضطراری را در وقت انجام داده باشد و این اطلاق حجت است و کشف می کند عدم ارتباطیت مرتبه زائده از ملاک در فعل اختیاری را.

البته اگر تسالم و اجماع بر عدم تعدد فریضه در یک وقت حتی به شکل اداء و قضا باشد و این که در هر شبانه روز بیش از پنج فریضه واقعی واجب نیست حتی به عنوان اداء و قضا، آن اجماع و تسالم نافی امر به قضا خواهد بود و اجزاء از ناحیه قضا ثابت می شود و همان گونه که قبلا نیز گفتیم، وجه فوق هر چند در نفی اعاده و اجزاء از ناحیه آن تمام نبود ولیکن نسبت به نفی قضا تمام است، بنابراین وجه دیگری غیر از آنچه از مرحوم میرزا در بحث اجزاء از اعاده گذشت در اینجا شاید مقصود نباشد.

در اینجا برای اجزاء غیر از وجوه استظهاری سابق الذکر. وجه دیگری را نیز می توان بیان کرد که امتیاز دیگری برای اجزای امر اضطراری از قضاء نسبت به اداء می باشد و آن عبارت از این است که ادلّه قیود ـ شرایط و اجزاء ـ مرکبات شرعی غالباً در ادله منفصل از دلیل اصل آن مرکب و مسمّای آن آمده است که در حقیقت اطلاق متعلق امر به مرکب را قید زده و شرط و یا جزئی را بر آن اضافه می کند که اگر نبود، مقتضای اطلاق امر به مرکب مثل امر به صلاه و یا صوم نفی آن قید بود، حال اگر دلیل آن قید به لسان امر و تکلیف باشد و یا اگر به لسان وضع یعنی بیان شرطیت و یا جزئیت باشد مانند ادله تکالیف در مورد قادرین در وقت فریضه باشد قهراً نسبت به کسی که در تمام وقت مضطر است دلیل مقید اطلاق نخواهد داشت و اطلاق امر به مرکب حجت خواهد شد و اثبات می کند که مرکب فریضه در حق عاجز و مضطر مقید به آن قید متعذر شده نمی باشد و فریضه اولیّه وی فعل اضطراری یعنی مرکب فاقد آن قید است و این، موضوع قضا را نفی می کند و از باب این که ماموربه اولی از ابتداء جامع بین فعل اختیاری مختار یا اضطراری مضطر در تمام وقت است اجزاء را ثابت می کند.

ص: ۷۹

و این بیان در اجزاء نسبت به اعاده یعنی مضطری که در وقت عذرش برطرف می شود جاری نیست زیرا که قید برای او مقدور است و دلیل تقیید مرکب به آن قید نسبت به او اطلاق دارد، و لهذا است که عموماً فقها اجزای وظیفه اضطراری را نسبت به کسی که عذرش مستوعب است قبول کرده اند.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۰۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اجزا اوامر اضطراری از قضا در جایی که عذر در تمام وقت وجود دارد بود، در اینجا سه بحث وجود داشت .

بحث اول: این که موضوع ادله قضا چیست؟ و آیا نسبت به کسی که وظیفه اضطراری را در وقت انجام داده است اطلاق دارد یا نه.

بحث دوم: این بود که آیا از ادله امر اضطراری در ادائی اجزاء فهمیده می شود یا نه؟

بحث سوم: بحث در اصل عملی بود که اگر فرض کردیم از دلیل امر اضطراری نتوانستیم نفی وجوب قضا را بفهمیم و دلیل وجوب قضا هم اطلاق نداشت یا تعارض داشتند و بالاخره با دلیل اجتهادی نتوانستیم قضا را نفی یا اثبات بکنیم نوبت به اصل عملی می رسد چون احتمال وجوب قضا و باقی ماندن مقداری از ملاک را می دهیم.

صاحب کفایه فرموده است اصل عملی در این جا برائت است و جریان برائت در اینجا اولی است از جریان برائت نسبت به شک در اجزاء امر اضطراری از وجوب اداء و اعاده در داخل وقت در جایی که رفع عذر در وقت انجام می گیرد که در آنجا نیز برائت جاری بود و شاید مقصود ایشان از اولویت این باشد که شک در قضا در خارج وقت به نحو شبهه بدویه است اما شک در وجوب اعاده در داخل وقت، شک بین اقل و اکثر و یا دوران امر بین تعیین و تخییر می باشد و جریان برائت در شبهه بدویه اوضح و مسلم است و همه قائل به برائت هستند برخلاف موارد دوران بین اقل و اکثر ارتباطی و یا تعیین و تخییر.

ص: ۸۰

ولیکن حق مطلب این است که بایستی تفصیل داده شود یعنی بنابر یک مبنا برائت در اینجا اولی است و بنابر مبنای دیگر جریان برائت در شک در ادا اولی است.

اما مبنای اول آن است که امر به قضا امر مستقلی باشد و موضوعش مثلاـ فوت و یا ترک فریضه در وقت باشد که در این صورت اگر در تحقق آن شک شود نسبت به آن امر به قضا شبهه بدویه می گردد مثلا نمی دانیم موضوع قضا، فوت یا ترک وظیفه اولی در وقت است و یا فوت و ترک وظیفه فعلی، که بنابر فرض اول، قضا واجب می شود و بنابر فرض دوم، قضا واجب نمی شود و این شک در اصل تکلیف به نحو شبهه بدویه حکمی است و در شبهه بدویه هم برائت جاری است و نه شک در اقل و اکثر است و نه دوران بین تعیین و تخییر است برخلاف شک در اداء که بنابر بعضی از فروض دوران بین اقل و اکثر در عدل واجب تخییری و یا دوران امر بین تعیین و تخییر بود که بعید نیست نظر صاحب کفایه به همین مبنی باشد.

مبنای دیگر آن است که قضا به امر جدید نباشد و از ادله قضا این گونه استفاده شود که امر به مرکب شرعی مقید به وقت به نحو تعدد مطلوب است که ثبوتا به دو امر بازگشت می کند یعنی شارع یک مطلوب یا امر مطلق و بدون قید وقت به ذات فعل دارد و یک امر دیگر دارد که مرکب را در وقت انجام دهد که اگر در وقت انجام نداد امر اول باقی می ماند زیرا که مستقل از امر و مطلوب دومی است و همچنین بصورت مطلق بود نه مقید به زمان پس باقی است و باید امتثال شود که این معنای تبعیت قضا از اداء است یعنی بقای همان امر و مطلوب اول در خارج وقت، نه امر جدید دیگری.

ص: ۸۱

طبق مبنای فوق در اینجا جریان برائت اولی نیست بلکه بر عکس، جریان برائت در شک در اجزا از اعاده اولی است و در این جا طبق برخی از مبانی منجمله مبنای صاحب کفایه و محقق عراقی برائت جاری نیست زیرا که از موارد دوران بین تعیین و تخییر خواهد شد چون بازگشت به این است که امر و مطلوب اول در وقت چیست؟ اگر اجزا باشد معنایش آن است که مطلوب اول فعل اختیاری به خصوص نبوده بلکه جامع بین فعل اختیاری یا فعل اضطراری مقید به داخل وقت بوده است و اگر اجزا نباشد معنایش آن است که امر و مطلوب اول تعییناً خصوص فعل اختیاری بوده است که باید آن را انجام بدهد و این دوران بین تعیین و تخییر است.

پس طبق مبنای دوم شک در این است که متعلق امر اول چیست؟ تخییر است یا تعیینی و این دوران امر بین تعیین و تخییر است که نه تنها جریان برائت از وجوب قضا (یعنی امر تعیینی) اولی نیست بلکه کسی که در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط است ـ مثل مرحوم آخوند ـ باید در اینجا نیز قائل به احتیاط شود. بله اگر قضا به امر جدید باشد شبهه بدویه می گردد و جریان برائت در آن اولی از برائت از وجوب اعاده در داخل وقت است.

و بدین ترتیب بحث از اجزای اوامر اضطراری به پایان می رسید ولی قبل از ورود در بحث از اجزا امر ظاهری از واقعی مناسب است به چند نکته اشاره کنیم:

نکته اول این که مشخص شد اکثر وجوه استظهاری که برای اجزاء امر اضطراری، مخصوص به لسان دلیل امر اضطراری بود ـ قبلا عرض شد ـ شامل همه اوامر اضطراری در فقه نمی باشند و این بدان معناست که اجزای امر اضطراری براساس یک نکته ثبوتیِ واحدی نیست تا به عنوان یک قاعده گفته شود هر امر اضطراری مقتضی اجزاء است، البته اگر وجه ثبوتی که مرحوم آقای خوئی بیان کردند تمام می شد می توانست به عنوان یک قاعده کلی در خصوص اجزاء از اداء باشد ولیکن آن وجه تمام نبود بنابراین اثبات اجزاء اوامر اضطراری در گرو بحث های فقهی قرار دارد تا دیده شود آیا از لسان آنها استفاده اجزاء می شود و یا خیر و آنچه که در بحث کلی اصولی اجزاء اوامر اضطراری به نتیجه می رسد عدم ملازمه و عدم اقتضای امر اضطراری نسبت به اجزاء است، نه در داخل وقت نسبت به اعاده و نه در خارج وقت نسبت به قضا، و اما استفاده اجزاء از السنه خاصه برخی اوامر اضطراری مربوط به همان نکات استظهاری است که می بایست در فقه از آنها بحث شود و در حقیقت تطبیق نکات کلی حکومت و یا اطلاق مقامی و یا جمع عرفی بر ادله گوناگون اوامر اضطراری در فقه است.

ص: ۸۲

نکته دوم این که در همه موارد فقهی که قائل به نفی اعاده و قضا می شوند در مورد ذوی الاعذار از باب قاعده اجزا امر اضطراری نیست بلکه بعضی جاها نفی قضا یا اعاده مربوط به نکته دیگری فقهی است و آن نکته قصور دلیل جزئیت یا شرطیت قیود متعذره است و یا دلالت دلیل بر نفی قیدیت آنها در حال عذر است مانند قاعده فقهی «لا تعاد» در صلاه که واقعاً شرطیت و جزئیت قیود غیر رکنی نماز را در حال نسیان یا جهل رفع می کند و ابتداءً نسبت به ناسی و یا جاهل ارکان مرکب واجب قرار می دهد و آن قیود دیگر را برای غیر ناسی و یا جاهل واجب می کند و این مطلب مربوط به اجزاء امری اضطراری یا جواز بدار نیست چون که چنین امری نیامده است بلکه ابتداءً مربوط به تشخیص مرکب و واجب اولی است که چه قیودی را داراست و آنها در چه حالتی قید هستند و در چه حالتی نیستند و همچنین است اگر به وسیله دلیل منفصلی برخی از قیود مرکب واجب ثابت شده باشد و آن دلیل نسبت به عاجز و مضطر و یا ناسی و جاهل اطلاق نداشته باشد، که در این صورت با رجوع به اطلاق دلیل امر به مرکب اولی که چنین قیدی در آن نیامده است نسبت به ذوی الاعذار نفی قیدیت آن قید می شود و در صورت نبودن اطلاق در امر به مرکب اولی بازهم مقتضای اصل عملی نفی قیدیت زائد است. که این موارد فوق بالدقه مربوط به اجزاء اوامر اضطراری نمی باشد بلکه از باب قصور و عدم اطلاق دلیل قید متعذر شده است که قبلا هم اشاره کردیم در این صورت مرجع اطلاقات امر به مرکب است و یا اصل عملی است که نفی قیدیت می کند.

ص: ۸۳

نکته سوم این که بحث هـایی که گـذشت مربوط به جایی بود که مکلف مضـطر بشود یک فرض دیگری هم باقی مانـد اینکه اگر مکلف برای خودش اضـطرار ایجاد کند یعنی خود را القای در اضطرار بکند مثلا آب را بریزد و آب دیگری برای غسل و وضوء نداشـته باشد در نتیجه مضطر به ترک وضو یا غسل شود که از آن تعبیر می شود به اضطرار به سوء الاختیار و در آن دو بحث است:

بحث اول این که آیا نفس إلقای در اضطرار جایز است یا جایز نیست.

بحث دوم این است که حالا که مضطر شد تکلیفش چیست.

اما بحث فقهی اول که القای در اضـطرار جایز است یا نه که باید قائل به تفصـیل شد میان اضطرار ناشی از تقیه در نماز و سائر موارد القا در اضـطرار که در اضـطرار ناشی از تقیه در نماز القای در آن هم جایز است زیرا که از اوامر به نماز با آنها تقیهً (امر به رفتن به مسـجد و نمـاز گزاردن بـا آنهـا) اسـتفاده می شود القای در تقیه در خصوص نماز هم جایز بلکه راجـح است که در نتیجه دیگر سوء اختیـار هم نخواهـد بود و واجب، جـامع نمـاز تقیّتی بـا آنهـا ولو اختیـاراً، و نماز غیر تقیّتی است. ولی در سایر موارد القای در اضـطرار جایز نیست مگر این که تکلیف فعلی نشـده باشـد مثلا وقت نماز و یا ماه رمضان داخل نشـده باشـد و مکلف خود را عـاجز از صوم و یـا وضو کنـد که در این صورت جـایز است مگر این که از مقـدمات مفوّته باشـد که در بحث مقدمه واجب خواهد آمد وجوب مقدمات مفوّته دلیل خاص می خواهد.

ص: ۸۴

اما بحث فقهی دوم که القای در اضطرار به سوء اختیار انجام شد تکلیفش چیست و آیا مثل مضطر ابتدایی است که بدون سوء اختیار مضطر شده است یا نه گفته می شود که مقتضای قاعده در اضطرار به سوء اختیار سقوط واجب از باب عصیان است و لهذا نیز عقاب می شود چون که واجب فعلی را به اختیار خودش ترک کرده است و مثل جایی است که نماز را عمداً نخوانده است پس اگر آن تکلیف مقید به وقت بوده است ساقط می شود و اگر قضا داشته باشد واجب می شود و اگر اصل واجب مقید به آن وقت نباشد مانند وجوب حج که در عین فوری بودن اگر به سوء اختیار، خود را در سال اول عاجز کند اصل حج مستقر می شود و واجب است در سال دوم بجا آورد البته در برخی موارد خاص هم مانند نماز از باب قاعده (الصلاه لا تسقط بحال) در مورد القای به سوء اختیار نیز سایر اجزاء مقدوره از نماز واجب می شود یعنی در مثال ریختن آب نماز با تیمم واجب می شود و ممکن است از ادله بدلیت تیمّم در اینجا نیز اجزای از قضا ثابت شود که مربوط به موارد فقهی خاص می باشد.

اجزاء امر ظاهری از واقعی (۹۰/۰۸/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

اجزاء امر ظاهری از واقعی

بحث دوم از اثبات اجزاء، بحث اجزا امر ظاهری از امر واقعی است جایی که مکلف به وسیله اماره یا اصلی تکلیف خودش را انجام داده است مثلا شک در طهارت آب داشت با اصل طهارت یا بینه و اماره ای حکم به طهارت آب کرده و وضو گرفته و نماز خوانده است و بعد متوجه می شود که آب طاهر نبوده است و یا ثوب از حیوان حرام گوشت بوده است در این قبیل موارد بعد از کشف خلاف آیا لازم است در وقت اعاده نماید و در خارج وقت قضاء است یا آن عمل مجزی است چرا که در این جا اضطرار نیست بلکه حجتی بر وظیفه ظاهریه قائم شده است و مکلف به آن وظیفه عمل کرده است و بعد کشف خلاف شده است.

ص: ۸۵

این بحث را نیز به دو مقام تقسیم کرده اند مقام اول: جایی است که پس از انجام وظیفه ظاهری کشف می شود که حکم ظاهریه برخلاف واقع بوده است مثلاً ـ لباس نجس بوده است مقام دوم: جایی است که کشف خلاف نشود بلکه یک حکم ظاهری دیگری که مقدم بر حکم ظاهری اوّل است قائم شود مثلا با اجرای اصل طهارت در ثوب، نماز خوانده است بعد بینه ای قائم می شود که آن لباس نجس بوده است و بینه حاکم بر اصل طهارت و رافع حجیت آن است ولیکن احتمال اشتباه بینه را هم می دهد و واقع هنوز برای ما کشف نشده است ولی بعد از قیام بینه دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد پس مقام دوم، موارد تبدّل حکم ظاهری اول به حکم ظاهری دیگری است که حجّت اول را در مرحله بقا از بین می برد.

این بحث بخصوص بحث دوم در مورد تقلید و حجیت فتوای مجتهد برای مقلدش ـ که حکم ظاهری است ـ در فقه خیلی کاربرد دارد چون کثیراً ما اتفاق می افتد که مقلد طبق فتوای مجتهدی عمل می کند و پس از فوت او به مجتهد دیگر مراجعه می کند و ممکن است نظر مرجع دوم برخلاف نظر اولی باشد و آن عمل را باطل بداند که اگر قائل به عدم اجزا شدیم باید آن عمل را اعاده یا قضا کند مگر این که در مثل نماز باشد و رکن نباشد که به واسطه قاعده «لا تعاد» و مانند آن جهل در آن

رافع شرطیت و جزئیت واقعی باشد.

۱ـ اما مقام اول از بحث که ارتفاع حکم ظاهری با کشف خلاف باشد یعنی با علم و یقین معلوم شده است که آن حکم خلاف واقع است در اینجا روشن است که حکم ظاهری رافع حکم واقعی و یا مقیّد آن نیست و الا تصویب لازم می آید پس حکم واقعی بر مکلف فعلی بوده است و انجام نشده و باید در وقت، اعاده و در خارج وقت، قضا شود و لهذا گفته شده است که قول به اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی مستلزم نوعی تصویب است که برخلاف مبنای مسلم شیعه است زیرا که معنای اجزا این است که جامع مامور به بوده است و اگر فعل ظاهری وافی به تمام ملاک باشد و یا حکم واقعی مقید به کسی بوده است که حکم ظاهری را انجام نداده باشد و هر دو مستلزم تصویب و عدم اشتراک عالم و جاهل در حکم واقعی است که باطل است.

ص: ۸۶

بنابر این بحث اجزاء در اینجا مشکل تر از اجزای اوامر اضطراری است چون در موارد اضطرار و ذوی الاعذار می توانستیم از اطلاق اوامر اضطراری استفاده کنیم که مأمور به جامع و تخییری است اما در این جا امر واقعی تعیینی و مطلق است لذا کسی که می خواهد قائل به اجزاء امر ظاهری شود باید به گونه ای آن را تصویر کند که منجر به تصویب باطل نشود.

وجوهی برای اثبات اجزاء ذکر شده است که عمده آنها دو وجه است یک وجه را شیخ(ره) ذکر کرده است و وجه دیگر را مرحوم صاحب کفایه اضافه کرده است.

وجه اول: اما وجهی که صاحب کفایه اضافه کرده است اینگونه است که از برخی احکام ظاهری استفاده اجزاء نموده نه همه آنها، ایشان می فرماید احکام ظاهری به حسب لسان دلیل و مجعول شرعی در آنها بر دو قسم است:

۱ــ حکم ظاهری که به لسان جعل حکم مماثل با واقع مشکوک است و شارع در فرض شک مثل آن حکم واقعی را جعل می کند مثل جعل طهارت در قاعده طهارت که در دلیل آن آمده است (کل شیء طاهر «نظیف» حتّی تعلم انّه قذر) (وسائل، ج۳، ص۴۶۲) که عنوان طاهر یا نظیف را بر آبی که نمی دانیم طاهر است یا نه یا شیئی که نمی دانیم طاهر است یا نه جعل می کند و همچنین است لسان دلیل اصاله الحلّ که می گوید (کلّ شیء حلال حتی تعرف انّه الحرام)(وسائل، ج۱۷، ص۸۸) و ایشان می فرماید در استصحاب هم (فی وجه قوی) جعل حکم مماثل شده است که همان تعبد به بقای حکم متقین سابق است.

۲ـ حکم ظاهری که در آن جعل حکم مماثل نشده است بلکه احراز حکم واقعی و ناظر به آن است و در حقیقت در آنها جعل منجزیت یا حجیت یا علمیّت و یا کاشفیت شده است مانند ادله حجیت امارات و برخی از اصول عملیه مانند «قاعده تجاوز و فراغ» که احراز واقع را تعبّداً ثابت می کند نه جعل حکم مماثل آن را.

ایشان می فرماید هر جا که لسان حکم ظاهری جعل حکم مماثل باشد اگر آن حکم شرط یا قید در مرکبی باشد مانند شرطیت طهارت لباس و بدن مصلّی در نماز یا این که از حیوان حلال گوشتی باشد دلیل آن حکم ظاهری اجزاء را اثبات می کند زیرا که با جعل آن حکم مماثل واقع، توسعه در شرطیت و قیدیت و تحقق مصداقی از آن قید صورت می گیرد زیرا که ثابت می شود که آن مجعول شرعی که طهارت یا حلیت است در مورد مشکوک قرار داده شده است پس نماز با لباس طاهر و یا حلال شرعی انجام شده است و آنچه که شرط بوده است بیش از از این نبوده است، البته پس از کشف خلاف دیگر، از برای نمازها و اعمال دیگر، طهارت ظاهری هم نخواهیم داشت و نمی شود با آن لباس نماز خواند اما نسبت به نماز گذشته با استفاده توسعه از دلیل جعل حکم مماثل آن نماز صحیح بوده و اعاده یا قضا ندارد و این همان نتیجه اجزاء است یعنی از دلیل جعل حکم مماثل می شود استفاده کرد که آنچه در مرکب مأمور به و شرط است این است که شارع حکم به حلیت یا طهارت لباس کرده باشد چه طهارت و حلیت واقعی باشد و چه ظاهری و دلیل حکم ظاهری مماثل در حقیقت توسعه دهنده شرطیّت، و یا ایجاد مصداق برای آن است زیرا که مثل همان طهارت و یا حلیت مجعول بر عناوین اولیه را در مورد مشکوک جعل می کند و این که ملاک این جعل چه باشد ربطی به این توسعه ندارد و بدین ترتیب طهارت و حلیت مجعول در مورد شک هم ظاهری بوده چون که شک در آن اخذ شده است و نجاست واقعی را رفع نمی کند و هم نسبت به امر به مرکب مقید به طهارت توسعه واقعی استفاده می شود و همچنین استفاده می شود آنچه که در نماز شرط است لباسی است که محکوم به طهارت و یا حلیت است چه آن مجعول واقعی باشد و به عنوان اولی در موردی قرار داده شده باشد و چه به عنوان مشکوک النجاسه و الحرمه قرار داده شود که نسبت به آن حرمت و نجاست ظاهری خواهد بود.

بنابراین ظاهری بودن طهارت و حلیت حفظ شده است ولیکن متعلق امر تکلیفی اعم شده است و بدین ترتیب دیگر تصویب هم پیش نمی آید چون در اثر حکم ظاهری که حکم تکلیفی و امر به شرط است توسعه داده شده است نه در خود آن حکم ظاهری.

و اما اگر لسان جعل حکم ظاهری احراز و کشف واقع باشد در این صورت چون که جعل حکم مماثل نشده است بلکه جعل منجزیت و یا حجیت و یا علمیت و کاشفیت شده است دیگر استفاده اجزا نمی شود زیرا که مصداق آن شرط در این جا اعتبار نشده است تا این که توسعه از آن استفاده شود و یا مصداق شرط حقیقتاً ایجاد شده باشد لهذا وجهی برای اجزا در قسم دوم از احکام ظاهری نیست.

این وجه مورد اشکالات زیادی مخصوصاً از طرف مدرسه محقق نائینی قرار گرفته است که مجموعاً چهار اشکال عمده بر آن کرده اند.

۱ ـ اشکال اوّل بر تعبیر به حکومت قاعده طهارت و حلیت بر دلیل شرطیت است که در کلام صاحب کفایه آمده است. فرموده اند این که از این قبیل احکام ظاهری هم حکم ظاهری و هم به نحو حکومت توسعه را در دلیل شرطیت استفاده می کنیم خلط میان دو نوع حکومت است زیرا که حکومت بر دو نوع است: الف) حکومت واقعی و ب) حکومت ظاهری است حکومت واقعی عبارت از این است که دلیلی موضوع حکمی را واقعاً توسعه بدهد و بگوید آن حکم موضوعش واقعاً اوسع از آن چیزی است که در لسان دلیلش آمده است مثلا در دلیلی وارد شود (اکرم الفقیر) و دلیل دیگری موضوع را توسعه بدهد مثلاً بگوید که (ابن السبیل فقیر) است و یا تضییق مانند (لا ـ ربا بین الوالد والولد) واقعی است و نوع دیگر جایی است که موضوع حکم واقعی تغییر نکرده است بلکه حکم ظاهری آمده است و آن موضوع را در جایی ثابت می کند که باز هم آن حکم در آنجا ثابت می شود و آن را توسعه می دهیم و می گوییم مثلا ـ وجوب اکرام در اکرم العالم نسبت به زید که بینه عادله گفته عالم است ثابت است لیکن به این گونه نیست که آن حکم واقعاً توسعه پیدا کرده باشد بلکه حکم برای عالم است ولی به خاطر بینه می گوییم این هم عالم است پس حکم وجوب اکرام نیز شامل او می شود ولی وقتی مشخص شود که عالم نبوده معلوم می شود آن توسعه ظاهری بوده است و این را می گوییم حکومت یا توسعه ظاهری و توسعه در مورد احکام ظاهری چه در آن جعل حکم مماثل شده باشد یا نه ظاهری است و توسعه واقعی نیست چون این حکم ظاهری است و در طول شک در واقع است و نمی تواند توسعه واقعی باشد پس همان گونه که این حکم ظاهری است توسعه اش هم ظاهری است نه واقعی که با کشف خلاف کشف می شود آن توسعه هم نبوده است.

۲ـ اشکال دوم این که گفته اند مرحوم صاحب کفایه در باب حکومت گفته است که حکومت نیاز به نظر و تفسیر دلیل حاکم دارد و دلیل حاکم باید ناظر به دلیل محکوم باشد و آن را تفسیر کند حتی در باب تنزیل و در این جا قاعده طهارت و یا حلیت ناظر به ادله شرطیت نمی باشد تا حاکم بر آن شده و شرطیت را توسعه بدهد.

۳ـ اشکال سوم که اشکال مهمی است نقض به موارد زیادی است که طبق این وجه در فقه بایستی قائل به آنها شده با این که کسی نمی تواند به آنها ملتزم بشود مثلا لازمه توسعه شرطیت این است که اگر شک در طهارت آب کند و با قاعده طهارت، طهارت آن را اثبات کند و با آن وضو بگیرد بایستی ملتزم شوید که وضوء وی با آب طاهر است حتی اگر کشف خلاف شود چون با آبی که محکوم به طهارت است وضو گرفته است و می تواند با آن وضوء نمازهای آینده را هم بخواند و یا اگر دست با آن آب ملاقات کرده باشد پاک خواهد بود حتی بعد از کشف خلاف زیرا که در زمان ملاقات، آب طاهر بوده است و دست به آبی که شارع در آن جعل طهارت کرده است ملاقات کرده است و ده ها نقض مشابه که احدی ملتزم به آنها نمی شود.

۴ـ اشکال چهارمی را مرحوم میرزا کرده است که این وجه مسلتزم تهافت است زیرا که خواسته اید بین دو جعل جمع کنید هم طهارت ظاهری را از دلیل استفاده کنید و هم اثر تکلیفی (توسعه شرطیت) آن را در صورتی که استفاده این دو با هم از یک دلیل ممکن نیست و تهافت در لحاظ پیش می آید چون وقتی می خواهید شرطیت را توسعه دهید باید جعل طهارت ظاهری را مفروغ عنه فرض کرده و لحاظ کنید تا آن را نازل منزله طهارت واقعی کنید یعنی لازمه اش آن است که جعل طهارت ظاهری در مرتبه قبل شده باشد در صورتی که اگر بخواهید جعل طهارت ظاهری کنید باید آن را لحاظ ایجادی و انشائی کنید و این دو نگاه باهم متضادّند، و به عبارت دیگر چون که توسعه شرطیت و تعمیم دادن آن بر طهارت ظاهری و تنزیل طهارت ظاهری منزله طهارت واقعی در طول جعل طهارت ظاهری است ممکن نیست در جعل واحد و از دلیل واحد هر دو را استفاده کنیم.

ص: ۹۰

این ۴ اشکال عمده است که مدرسه مرحوم میرزا بر صاحب کفایه وارد کرده است که باید بحث شود که کدام درست است و کدام درست نیست.

وجه اول اجزا امر ظاهری(۹۰/۰۸/۰۹)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اجزا امر ظاهری از امر واقعی بود و وجه اول را از مرحوم آخوند نقل کردیم و ایشان تفصیل می دادند بین اوامر ظاهری که به لسان جعل حکم مماثل است مثل قاعده طهارت و حلیّت و استصحاب بنابراین که مجعول در آن بقای حکم متیقن در زمان لاحق جعل شده است نه بقاء یقین چون بحث است که آیا مجعول در استصحاب بقاء یقین است یا بقاء حکم متیقن است که بنابر نظر دوم جعل حکم مماثل می شود و نوع دیگر از حکم ظاهری جعل حجیت و منجزیت و کاشفیت و احراز واقع است.

در نوع اول اگر قاعده طهارت یا حلّیت در اجزا و شرائط مرکب واجبی جاری شد مانند قاعده طهارت در لباس و یا بدن مصلّی و همچنین حلیت در لباس مصلّی که باید از «ما یؤکول لحمه» باشد در صورت کشف خلاف می گوییم نماز اعاده ندارد به بیانی که گذشت و ایشان از نوع اول توسعه دلیل شرطیت را استفاده کرده است مثلاً توسعه دلیل شرطیت طهارت لباس در نماز استفاده کرده اند که شرط اعم از طاهر واقعی و ظاهری است و با کشف خلاف ظاهر می شود که طاهر واقعی نبوده است ولی طاهر ظاهری و شرط اعم بوده است البته نسبت به آینده نمی تواند با آن نماز بخواند زیرا که طهارت ظاهری هم باقی نیست چون علم به نجاست پیدا شده است اما نسبت به نماز گذشته شرط واقعاً وجود داشته است یعنی در زمان انجام آن واجب، طهارت ظاهری داشته است و شرط هم اعم از طاهر واقعی و ظاهری بوده است.

ص: ۹۱

البته این توسعه را از نوع دوم احکام ظاهری مانند حجیت بینه نمی فهمیم زیرا که طهارت یا حلیت در مورد آن جعل نشده است بلکه گفته است «صدّق العادل» یا گفته است وقتی از نماز فارغ شدی به شک اعتنا نکن لهذا معلوم می شود با کشف خلاف احراز واقع نبوده است و حکم به حلیت یا طهارت ظاهری هم در کار نبوده است پس اعاده لازم است.

اشکالات متعددی را میرزا و تابعین وی بر مطلب مرحوم صاحب کفایه وارد کرده اند که عمده آنها همان چهار اشکالی بود که ذکر شد و اکثر آنها اشکال ثبوتی است اشکال اول عدم امکان توسعه و حکومت واقعی در مورد احکام ظاهری و خلط میان حکومت واقعی و ظاهری بود و اشکال دیگر این که حکومت در نظر آخوند ناظریت و مفسریّت می خواهد و قاعده طهارت یا حلیت جنبه ناظریت به حکم شرطیت طهور و حلیت در لباس مصلی را ندارد بلکه ناظر به آن حلیت و طهارت مشکوک است که مماثل آن را جعل می کند و نسبت به آن توسعه ای در کار نیست و اشکال سوم هم نقوض وارده بر این مطلب است که باید طبق این وجه واقعاً آثار دیگر را هم توسعه دهید پس اگر با اجرای اصل طهارت در آب وضو گرفته شود و بعد معلوم شود که آن آب نجس بوده است وضوی وی صحیح خواهد بود زیرا که با آب طاهر ظاهری انجام شده در حالی که بدون شک حکم به بطلان می شود و یا اگر دست با آن آب ملاقات کرده باشد باید بگویید پاک است زیرا با چیزی که

محکوم به طهارت است ملاقات کرده است پس دست نجس نشده است و اگر استصحاب را هم وارد کنیم موارد نقض زیادتر می شود مثلاـ با استصحاب ملکیت بایع ملکی را خریده ایم ولیکن بعداً معلوم می شود که غصب شده است و قبلا آن را به کس دیگری فروخته بوده و آن را غصب کرده است و دوباره فروخته است در اینجا باید قائل به صحت بیع شد زیرا که با استصحاب ملکیت، بیع در ملک بایع بوده است و باید صحیح باشد و از این قبیل نقض ها که به هیچ کدام نه ایشان و نه هیچ فقیهی ملتزم نمی شود و اشکال چهارم هم لزوم تهافت در لحاظ است که به جهت طولیت حکم به «طهارت و حلیت ظاهری» و توسعه شرطیت لازم می آید که بیان این اشکالات گذشت.

ص: ۹۲

شهید صدر و برخی دیگر خواسته اند از صاحب کفایه دفاع کرده و در اشکالات ذکر شده مناقشه نمایند و از راه دیگری وجه صاحب کفایه را رد کنند ایشان با یک وجه اثباتی مطلب صاحب کفایه رد کرده است. اما اشکالات ثبوتی میرزا و مدرسه وی را وارد ندانسته اند ما در ابتدا وجه اثباتی ایشان را بیان می کنیم چون ساده تر است و سپس به مناقشات ایشان با میرزا می پردازیم.

اما وجه اثباتی که ایشان بیان می کنند این است که نمی توانیم از قاعده طهارت و یا حلیت توسعه واقعی شرطیت طهارت را استفاده کنیم تا اجزاء ثابت شود زیرا که در حقیقت در اینجا دو حکم داریم یک حکم به نجاست و طهارت، در قاعده طهارت که حکم وضعی است و حکم دیگر، امر به شرطیت طهارت در لباس و بدن مصلّی که بر حکم اول بار است اما قاعده طهارت در صدد رفع حکم اول (نجاست و طهارت واقعی) نیست و نمی گوید اگر شک در نجاست و طهارت داشتی آن نجاست واقعاً نیست و این مقصود صاحب کفایه هم نیست و اگر این باشد معنایش این است که دلیل نجاست واقعی را تخصیص زده است و لازمه اش آن است که آبی که ملاقات با نجس کرده است نجس نباشد بلکه آبی نجس است که معلوم النجاسه باشد و این مطلب صاحب حدائق در باب قاعده طهارت است که ایشان مشکوک النجاسه و الطهاره را طاهر واقعی می داند و روایت عمار را که مدرک آن است مخصص ادله نجاست قرارداده است. البته این مطلب نه صحیح است چون که مسلتزم اخذ علم به نجاست در موضوع شخص آن حکم است و نه مورد قبول صاحب کفایه است و در صورت قبول آن از بحث اجزاء حکم ظاهری خارج می شود، زیرا دیگر حکم ظاهری نخواهیم داشت و با عدم علم به نجاست آن شیء واقعاً نجس نیست و قاعده طهارت از بحث ما خارج می شود، پس فرض بحث آنجایی است که نجاست واقعی نه تخصیص می خورد و نه از فعلیت می افتد و لذا شک در آن می شود و یک طهارت ظاهری دیگر بر مشکوک جعل می شود ولهذا توسعه در حکم اول در کار نیست.

و اما حکم دوم که اثر حکم اول بوده و موضوع آن طهارت و یا حلیت است که همان امر به نماز با طهارت و حلیت ثوب است ـ شرطیت طهارت و حلیت لباس مصلی ـ این حکم قابل توسعه واقعی و حکومت واقعی و همچنین توسعه ظاهری حکومت ظاهری می باشد یعنی شارع می تواند مشکوک النجاسه و الطهاره را نازل منزله طاهر واقعی قرار داده و بگوید آنچه شرط است این است که لباس نمازگزار محکوم به طهارت باشد اعم از طهارت واقعی که برای اشیاء به عنوان واقعی آنها قرار داده می شود و یا ظاهری که برای مشکوک النجاسه قرار داده می شود.

ولیکن ظاهر دلیل قاعده طهارت توسعه و حکومت ظاهری است نه واقعی یعنی توسعه به لحاظ وظیفه عملی و رفع ایجاب احتیاط است زیرا که روح حکم ظاهری ترخیص و رفع ایجاب احتیاط نسبت به حکم واقعی است نه رفع خود آنها ـ چنانچه در جای خود ثابت شده است ـ و منشأ این استظهار اخذ شک و عدم علم در لسان این قواعد است که وقتی گفته می شود (کل شیء حلال یا طاهر حتّی تعلم انّه حرام یا قذر) و عرف عقلا و متشرعه می دانند که در احکام واقعی و ملاکات آنها علم و شک دخالت ندارد این چنین خطابات شرعی ظهور در همان توسعه ظاهری و رفع ایجاب الاحتیاط خواهد داشت نه بیشتر از آن مخصوصاً که در ذیل روایت عمار آمده است (فإذا علمت فقد قذر) (وسائل، ج۳، ص۴۶۷) که اطلاقش شامل فعل سابق هم می شود یعنی اثبات می کند نجاست آن معلوم سابق را و این دو نکته اگر منشأ ظهور در حکومت ظاهری و رفع ایجاب احتیاط و تنجیز نشود لااقل این که موجب اجمال شده و ظهور در توسعه واقعی را از بین می برد و خطاب از این جهت مجمل شده که در نتیجه اطلاق دلیل شرطیت طهارت واقعی یا مانعیت نجاست واقعی بر حجیت خود باقی می ماند و اقتضای نفی اجزاء را دارد، بنابراین از نظر اثباتی وجه صاحب کفایه خلاف ظاهر ادله است.

و اما مناقشات شهید صدر در تک تک اشکالات مرحوم میزرا بر صاحب کفایه که بیشتر جنبه ثبوتی داشت اما نسبت به اشکال اول که گفته شده بود نمی شود حکومت قاعده طهارت و حلیت و توسعه شرطیت واقعی باشد چون شک در حکم واقعی در موضوع حکم ظاهری اخذ شده است و بافرض شک در آن توسعه واقعی آن معقول نیست و موجب ارتفاع شک در آن می شود شهید صدر جواب می دهد که اگر صاحب کفایه می خواست حلیت و طهارت مشکوکه را که موضوع حکم ظاهری است توسعه واقعی بدهد این اشکال وارد بود ولیکن مقصود ایشان توسعه واقعی طهارت و حلیت مشکوکه نیست بلکه مقصود توسعه واقعی حکم تکلیفی بار شده بر طهارت و حلیت است که از آن شرطیت انتزاع می شود و این حکم دیگری است و در آن شک در موضوع قاعده طهارت و حلیت اخذ نشده است تا قابل توسعه و حکومت واقعی نباشد پس محذور ثبوتی در کار نیست.

و به عبارت دیگر توسعه واقعی در حکمی که شک در آن، موضوع حکم ظاهری باشد معقول نیست زیرا که مثلا خلف و یا دور لازم می آید و این را صاحب کفایه هم قبول دارد و این توسعه را نمی گوید بلکه می گوید این توسعه ظاهری است و نجاست واقعی محفوظ است و لذا مشکوک و محتمل است و اگر بخواهد آن را توسعه واقعی بدهد موضوع خودش را از بین می برد که شک در آن است و ایشان می خواهد توسعه در طهارت و حلیت بدهد که حکم دوم و در طول حکم اول است و همچنین مترتب بر آن است و در آن شک در موضوع قاعده طهارت و حلیت اخذ نشده است و چون این چنین است توسعه واقعی آن ممکن است و محذوری در برندارد یعنی از توسعه واقعی آن دور و یا خلف و یا تصویب لازم نمی آید.

ص: ۹۵

به عبارت روشن تر موضوع قاعده طهارت و اصاله الطهاره موضوعش شک در طهارت و نجاست است که حکم وضعی است و آن محفوظ است و توسعه آن ظاهری است نه واقعی ولیکن خود این حکم ظاهری موضوع و یا شرط واقعی حکم تکلیفی دیگری قرار می گیرد که توسعه و حکومت واقعی است یعنی آن تکلیف واقعاً بار می شود و محذوری ندارد زیرا شک در آن حکم تکلیفی در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است و این مطلب نظایری دارد مانند آثار قطع موضوعی بنابر قیام امارات و یا اصول عملیه مقام قطع موضوعی که توسعه و ترتب آنها در مورد اماره و یا اصل واقعی می باشد نه ظاهری و مرحوم میرزا و دیگران قائل به آن شده اند.

بنابراین ثبوتاً منافاتی بین این دو مطلب که صاحب کفایه ادعا می کند نیست که هم قاعده طهارت و حلیت ظاهری از دلیل اصل استفاده شود و هم توسعه واقعی شرطیت و آثار بار شده بر طهارت و حلیت که مستلزم اجزاء است و جمع میان این دو مطلب محذور ثبوتی ندارد و تنها همان اشکال اثباتی که ذکر شد قابل طرح است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۱۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در وجه اول اجزا در اوامر ظاهری بود که مرحوم آخوند مطرح کرده بود و این وجه مورد اشکالات چهارگانه میرزا قرار گرفته بود و شهید صدر این چهار اشکال را با مبانی خود میرزا نقد می کنند.

اشکال اول این بود از آنجا که قاعده طهارت از احکام ظاهری است توسعه آثار آن هم ظاهری است بلکه نمی شود واقعی باشد زیرا که شک در موضوع احکام واقعی اخذ شده است و اگر توسعه واقعی آن احکام باشد تصویب لازم می آید و شک در آنها مرتفع می شود شهید صدر این اشکال را به این صورت جواب دادند که ما دو حکم داریم ۱ ــ حکم وضعی طهارت و نجاست که در آن شک در موضوع اصل اخذ شده است و ۲ ــ حکم تکلیفی که شرطیت طهارت در نماز است یعنی امر به مرکبی که مقید به این شرط است و این حکم دیگری است که در آن شک در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است لهذا نسبت به حکم اول حکومت قاعده ظاهری است و قاعده طهارت موضوع طهارت و یا نجاست را عوض نمی کند تا محذور ثبوتی تصویب و یا خلف لازم آید اما نسبت به حکم دوم که حکم دیگری است در آن حکم، شک در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است بلکه برعکس طهارت در موضوع شرطیت اخذ شده و در نتیجه توسعه واقعی شکل می گیرد و محذوری هم ندارد و نظیر این را خود میرزا و دیگران در بحث قیام امارات و اصول عملیه تنزیلی ــ مانند استصحاب ــ مقام قطع موضوعی قبول کرده اند و امارات و اصول تنزیلی را نسبت به آثار مودّی و قطع طریقی توسعه و حکومت ظاهری قرار داده اند اما نسبت به آثار قطع موضوعی توسعه و حکومت واقعی قرار داده اند مثلا چنانچه موضوع صحت نماز جماعت، علم به عدالت باشد نه واقع عدالت می گویند استصحاب عدالت قائم مقام قطع موضوعی هم می شود و اگر قطع به عدالت نداشتیم ولی استصحاب عدالت جاری باشد قائم مقام قطع موضوعی می شود و پس از کشف خلاف و عادل نبودن امام جماعت نماز جماعت انجام گرفته صحیح است واقعاً زیرا که موضوع صحتش قطع موضوعی است نه طریقی و استصحاب، قائم مقام آن است یعنی در آن وقت نفس حکم ظاهری بوده است به واقع عدالت و آنچه که موضوع است علم تعبدی و یا نفس حکم ظاهری است که وجود داشته است و کشف خلاف به معنای نبودن آن حکم ظاهری نیست بنابراین میرزا و مشهور نیز در باب

امارات و اصول محرزه در بحث قیام آنها مقام قطع موضوعی و ترتیب آثار قطع موضوعی همین توسعه واقعی را قائل شده اند.

ص: ۹۶

در نتیجه اشکال اول وارد نیست، زیرا که مرحوم صاحب کفایه همان مطلب را در اینجا می گوید: قاعده طهارت موضوع اثری که بر خود حکم به طهارت _ نه بر نجاست واقعی _ بار است را ایجاد می کند و آن را توسعه می دهد و حاکم بر آن است به حکومت واقعی همانند حکومت امارات و اصول محرزه بر احکام قطع موضوعی که حکومت واقعی است هر چند نسبت به مؤدّی و احکام قطع طریقی توسعه و حکومت تعبّدی و ظاهری است و هیچ محذوری لازم نمی آید زیرا که حکم قطع موضوعی حکم دیگری است و شک در آن موضوع اماره یا اصل محرز اخذ نشده است، در ما نحن فیه نیز همین گونه است.

اشکال دوم میرزا این بود که حکومت احد الدلیلین بر دیگری نیاز به ناظریت دلیل حاکم بر محکوم دارد به نظر تفسیری یا تنزیلی مثل «الطواف بالبیت صلاه» که این هم باید ناظر به حکم «منزل علیه» باشد است که مثلا طهور است و می خواهد به جای «منزل علیه»، منزل را در آن حکم قرار بدهد و این هم به نظر به آن حکم نیاز دارد و دلیل قاعده طهارت یا حلیت ناظر به دلیل شرطیت طهارت یا حلیت لباس مصلی نیست تا این حکومت و توسعه واقعی از آن استفاده شود و تنها ناظر به مودّی و احکام نجاست و حرمت مشکوک است و بدون این نظر نمی توان توسعه شرطیت را از آن استفاده کرد.

شهید صدر جواب می دهند که در باب قطع موضوعی نیز همین اشکال را کرده اند و مرحوم میرزا پاسخ داده است که یک نوع دیگر حکومت داریم که نیاز به ناظریت ندارد و به آن حکومت میرزایی می گوییم و حقیقتش ورود است و آن این است که شارع آن عنوان را اعتبار بکند مثلا ما لیس بعلم را علم اعتبار کند مثلا در استصحاب تعبد به بقای یقین سابق بکند و آن را علم اعتبار کند و با این اعتبار هم آثار قطع طریقی تعبداً و ظاهراً بار می شود و هم آثار قطع موضوعی و این نوع حکومت نیاز به نظر دلیل حاکم بر دلیل محکوم ندارد.

ص: ۹۷

این پاسخ بعینه در مانحن فیه جاری است بلکه در اینجا اولی است زیرا که طهارت و حلیت ذاتاً از معقولات اعتباری و تشریعی هستند و مانند علمیت و کاشفیت امور تکوینی نیستند پس اگر شارع در مورد شک در نجاست جعل طهارت کرد واقعاً موضوع شرطیت را ایجاد کرده است و به اطلاق دلیل شرطیت تمسک می شود و نظر دلیل قاعده طهارت و حلیت به شرطیت در نماز لازم نیست.

اشکال سوم میرزا نقضهای فقهی است که برخی از آنها ذکر شد مثلا باید در وضو با آبی که استصحاب طهارت داشته و با آن وضو گرفته ایم و بعد معلوم شده است نجس بوده قائل به صحت وضو شویم با توجه با این که مسلماً آن وضو باطل است و باید دست و صورت را تطهیر کند زیرا با نجس ملاقات کرده و هم وضو بگیرد.

در مقابل این نقوض شهید صدر می گوید می توان بین دو مطلب تفکیک قائل شد که اگر در فقه استظهار شود ثبوتاً مطلب صاحب کفایه معقول می شود و آن مطلب این است که قاعده طهارت چون طهارت را بر مشکوک النجاسه جعل و اعتبار می کند نسبت به نجاست مشکوک تضییق واقعی ندارد بلکه ظاهری و تعبدی است زیرا که در موضوع آن شک اخذ شده است پس به لحاظ آثار نجاست واقعی هم تضییقی شکل نمی گیرد، و اما به لحاظ اثری که بر عنوان طهارت شیء بار است از آنجا که مصداق آن را حقیقتاً ایجاد می کند توسعه واقعی شکل گرفته و آن اثر بار می شود زیرا که صرف وجود طهارت، موضوع آن اثر و شرطیت است و صرف وجود با جعل طهارت ظاهری شکل می گیرد حتی اگر طهارت واقعی نباشد بنابراین موارد نقض شده کلاً آثاری است که موضوع آن نجاست است یعنی مانعیت نجاست در آنها جعل شده است نه شرطیت طهارت مثلاً موضوع نجاست ملاقی، نجاست ملاقی است و همچنین بطلان وضوء به جهت مانعیت نجاست است و هکذا چون جعل طهارت رافع نجاست واقعی مشکوک نیست بلکه تنها جعل طهارت ظاهری در مورد آن است که با وجود نجاست و مانع واقعی قابل جمع است پس از کشف خلاف معلوم می شود که مانع واقعی بوده است و در مانعیت باید همه افراد مانع مرتفع باشد تا وضوء صحیح شود و همچنین سرایت نجاست شکل نگیرد و ملاقی نجس نشود و چون مانع ــ یعنی فرد واقعی ــ نجاست بوده است پس آن آثار مرتفع نمی شوند.

حاصل این که نسبت به نجاست واقعی و آثار آن همچون مانعیت آن در وضوء و یا سرایت نجاست به ملاقی توسعه ظاهری و تعبدی است ولی نسبت به اثری که طهارت شرطش است توسعه واقعی است چون صرف الوجود طهارت شرط است و همه طهارت ها لازم نیست و وجود یکی از این ها کافی است و بعد که کشف شد طهارت واقعی نبوده بلکه ظاهری بوده است کافی است پس تفکیک می شود بین آثار نجاست و مانعیت آن و بین شرطیت طهارت و آثار آن.

ممکن است کسی بگوید این یعنی دلیل قاعده به آثار طهارت و نجاست به دو چشم نگاه کند به آثار نجاست با چشم توسعه ظاهری و به آثار طهارت با چشم توسعه واقعی نگاه کند در صورتی که هر دو را باید به یک نحو توسعه بدهد.

جوابش این است که اگر این توسعه از باب تنزیل و نظر باشد این اشکال جا دارد ولیکن ما گفتیم که این توسعه از باب ورود و حکومت میرزایی است و نیاز به نظر ندارد بلکه می خواهد اعتبار عنوان طاهر و حلال را اعتبار کرده و مصداق آن را ایجاد اعتباری کند و اما با تمسک به اطلاق دلیل محکوم، حکم آن ثابت می شود که در نتیجه مصداق آنچه که طهارت در آن شرط است ایجاد می شود ولی آنچه که نجاست مانع آن است و موضوع آن قرار دارد واقعاً نفی نمی شود چون که نفی آن ظاهری است نه واقعی.

بنابراین نتیجه قهری حکومت میرزایی و ورود همین تفکیک است البته شهید صدر خود نقض معکوسی را وارد می کند که اگر شما استصحاب نجاست کردید و نجاست را با استصحاب ثابت کردید قهراً مصداقی از مصادیق اعتبار نجاست ایجاد خواهد شد پس اگر موضوع اثری، نجاست قرار گرفت آن اثر را باید واقعاً توسعه داده و بار کنید حتی اگر نجاست واقعی نباشد زیرا فرد دیگر آن شکل گرفته است و در این جا وقتی استصحاب نجاست شد می گوییم اعتبار نجس بودن شده است پس ملاقی او هم نجس است و اگر بعد معلوم شد این آب طاهر بوده باید بگویید وضو باطل شده و دست هم نجس است چون در زمان ملاقات، اعتبار شرعی نجاست و مانع را داشته است هر چند فرد نجاست واقعی را نداشته است با این که قطعاً چنین آثاری بار نمی شود.

اشکال چهارم این بود که شما نمی توانید دو حکم طهارت ظاهری و توسعه شرطیت را با هم از این قاعده استفاده کنید زیرا که تهافت در لحاظ لازم می آید چون اگر بخواهید توسعه بدهید باید فرض کنید. طهارت ظاهری جعل شده است و نظر مفروغ عنهی به آن بکنید و اگر می خواهید جعل کنید نباید نظر مفروغ عنهی کنید بلکه آن را ایجاد و انشاء کنید.

ایشان جواب می دهد که این در صورتی است که بخواهیم طهارت ظاهری را نازل منزله واقعی در توسعه شرطیت بدانیم ولی گفتیم در اینجا نمی خواهیم تنزیل کنیم بلکه می خواهیم برای مشکوک، طهارت اعتبار کنیم و اما توسعه شرطیت با تمسک به اطلاق دلیل شرطیت انجام می گیرد چون که مصداقش ایجاد شده است همانند ترتیب آثار قطع موضوعی بر اماره و استصحاب و در حقیقت این اشکال در آنجا هم شده است که این دو حکم ـ یعنی قیام اماره مقام قطع طریقی و موضوعی ـ در طول هم است و شما پاسخ داده اید که ما تنزیل نمی کنیم بلکه ما لیس بعلم را علم اعتبار می کنیم و به اطلاق حکم قطع موضوعی تمسک می کنیم و صاحب کفایه همین را اینجا می گوید مضافاً بر این که اگر هم تنزیل و حکومت را قائل باشد لازم نیست اول جعل طهارت ظاهری شود و بعد طهارت ظاهری را نازل منزله طهارت واقعی در شرطیت قرار دهد بلکه ابتداءً مشکوک الطهاره را منزله طاهر واقعی قرار می دهد که تنها توسعه واقعی است و می گوید مشکوک الطهاره طاهر و طهارت ظاهری منتزع از مدلول التزامی این دلیل خواهد بود چون که مشکوک النجاسه را موضوع این طهارت قرار داده است که از آن استفاده می شود آثار نجاست واقعی را تعبداً و ظاهراً نیز نفی کرده است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا امر ظاهری بود و عرض شد مرحوم صاحب کفایه اجزا فی الجمله ای را در بعضی از اوامر ظاهری قائل شده است و آن اوامر ظاهری که جعل حکم مماثل در آن شده باشد مثل قاعده حلیت و طهارت و استصحاب بنابر این که تعبّد به بقاء متیقن باشد نه بقاء یقین، زیرا که این نوع حکم ظاهری از آنجا که خود طهارت و یا حلیت را که شرط هستند، جعل می کند از این جهت که مصداقی از مصادیق شرط را ایجاد می کند و از آن جهت که توسعه شرطیت از آنها استفاده می شود که آن شرط در این جا هست و این توسعه واقعی است.

مدرسه میرزا بر این بیان اشکالات متعددی را وارد کرده اند که این توسعه ظاهری است نه واقعی و همچنین این خلاف مبنای صاحب کفایه است که توسعه به نحو حکومت نیاز به تفسیر دارد و این جا قاعده طهارت ناظر به شرطیت طهارت در نماز نمی باشد و همچنین نقوضی را وارد کرده بودند که لازمه توسعه واقعی است که در فقه قابل قبول نیست و این که این توسعه واقعی در طول طهارت ظاهری است و استفاده دو حکم طولی از یک جعل و انشاء ممکن نیست.

شهید صدر این اشکالات را جواب داده اند و فرموده اند می شود توسعه نسبت به شرطیت طهارت توسعه و حکومت واقعی باشد چون در موضوع قاعده طهارت شک در طهارت و نجاست اخذ شده است نه شک در شرطیت طهارت در نماز و قاعده طهارت نسبت به طهارت و نجاست مشکوکه توسعه ظاهری است و صاحب کفایه در این حکم توسعه واقعی را قرار نداده است بلکه در شرطیت طهارت در صلاه توسعه واقعی را قرار داده است که حکم تکلیفی مترتب بر طهارت است و نظیر همین حرف را میرزا در باب قیام امارات و اصول محرزه مقام قطع موضوعی گفته اند یعنی اگر حکمی باشد که موضوعش یقین و علم باشد شارع چون اماره را علم اعتبار کرده پس آن موضوع را واقعاً جعل و ایجاد کرده است ولذا آن اثر واقعاً بار می شود در عین این که قیام اماره مقام قطع طریقی و توسعه آثار مقطوع به ظاهری است و آن نقضهای فقهی هم گفتند وارد نیست چون که آن نقوض نسبت به آثار نجاست است و نسبت به نجاست و آثارش توسعه ظاهری است و نسبت به اشکال لزوم جمع بین دو حکم طولی در یک جعل هم پاسخ داده شد که این در صورتی است که از باب ورود نباشد و الا یک اعتبار و جعل بیشتر نخواهد بود همانگونه که میرزا هم آن را در اعتبار علمیت امارات قبول کرده است پس در این جا هم «اعتباره طاهراً» کافی است برای این که شرطیتی که که موضوعش طاهر است را واقعاً توسعه داده و آن را بار کند و اگر از باب حکومت و تنزیل هم باشد نه از باب ورود بازهم تعدد جعل لازم نیست بلکه می تواند در شرطیت واقعی مشکوک الطهاره را منزله طاهر واقعی قرار دهد و لازم نیست اولاً طهارت تعبدی و ظاهری جعل کند و سپس آن را نازل منزله طهارت واقعی کند این حاصل اشکالاتی است که از شهید صدر گذشت و روح این اشکالات و یا برخی از آن را مرحوم امام هم در تقریرات بر میرزا دارند حاصل این که دو حکم داریم ۱) حکم طهارت و نجاست است که مشکوک است، نسبت به این حکم قاعده طهارت توسعه ظاهری است چون که شک در آن در موضوع قاعده اخذ شده است و این با توسعه واقعی سازگار نیست والا مطلب صاحب حدایق خواهد شد و ۲) حکم دیگری هم داریم که عبارت از شرطیت طهارت در نماز است که شک در این حکم در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است و می شود این توسعه واقعی باشد و نقض ها هم نسبت به احکام نجاست است که صاحب

کفایه در آنها توسعه ظاهری را قبول دارد نه واقعی ونسبت به لزوم ناظریت و تفسیر در حکومت هم طبق حکومت میرزایی نظر لازم نیست و اگر هم لازم باشد گفته می شود وقتی تنزیل می کند دلیل تنزیل ناظر به آثار منزل علیه است و این مقدار نظر هم در دلیل قاعده طهارت ثابت است زیرا که طهارت حکم وضعی است و اثر عملی در احکام تکلیفی بر آن بار است و نه در خود حکم وضعی ولذا جعل طهارت ظاهری در مشکوک النجاسه والطهاره یک نحو ناظریت به شرطیت نیز دارد که برای توسعه و حکومت کافی است.

ص: ۱۰۱

ولیکن صحیح آن است که گفته شود حق با مرحوم میرزا است و این اشکالات بر مرحوم میرزا وارد نیست و توضیحی را هم که ما عرض کردیم که خود مرحوم میرزا مطلب را در قیام امارات و اصول محرزه مقام قطع موضوعی قرارداده است درست نیست و روح اشکال میرزا بر صاحب کفایه وارد است و مانحن فیه با بحث قطع طریقی و موضوعی فرق دارد و توسعه شرطیت تمام نیست نه به نحو ورود و نه به نحو حکومت و تنزیل.

أما ورود تمام نیست چون طهارت و نجاست بذاته أمر اعتباری وضعی هستند و اگر مجعول در قاعده طهارت همان اعتبار طهارت برای مشکوک الطهاره باشد قهراً تصویب لازم می آید و شک در طهارت مرتفع می شود زیرا که موضوع قاعده طهارت شک در همان أمر اعتباری وضعی است و نه چیز دیگری پس ورود و ایجاد فرد حقیقی طهارت که چیزی غیر از اعتبار طهارت نیست در اینجا مستلزم تصویب و خلف و ارتفاع شک است و این بر خلاف جعل علمیت برای اماره یا استصحاب که اعتبار آنها علم و اراده علم اعتباری از کلمه (علم) و (یقین) مستلزم تصویب بلحاظ آثار علم طریقی نخواهد بود می باشد در عین این که مستلزم توسعه واقعی در قطع موضوعی می شود. پس التزام به ورود در مانحن فیه مستلزم تصویب و ارتفاع شک است چون شکی در جعل اعتبار طهارت نخواهیم داشت و این مستلزم مطلب صاحب حدایق خواهد بود که خلف فرض است و خروج از بحث اجزاء حکم ظاهری است همانگونه که قبلاً گذشت.

اگر مقصود جعل تعبدی و ادعایی طهارت یعنی جعل آثار طهارت است و «طاهر»، مجرد تعبیر است نه این که می خواهد بگوید شارع حقیقتاً طهارت را اعتبار را کرده باشد همچنانکه در جاهای دیگر جعل طهارت می کند پس ورود دیگر نیست و ایجاد مصداق طهارت را که أمری اعتباری است یعنی اعتبار طهارت وضعی را نکرده است بلکه فرض تعبدی آن را کرده است و این بر خلاف باب علم است که در باب علم و قیام امارات مقام علم اعتبار علمیت برای آنها شده است و مفهوم علم را نزد شارع أعم از حقیقی و اعتباری قرار داده است که در اینجا دیگر چنین جعلی در کار نیست تا حکومت میرزایی یعنی ورود شکل گیرد و به عبارت دیگر در اینجا دیگر نمی توانیم به دلیل شرطیت طهارت در نماز برای قاعده طهارت تمسک کنیم زیرا که موضوعش اعتبار طهارت وضعی است نه تعبد به آن طهارت.

ص: ۱۰۲

حاصل آنکه در حکومت میرزایی که نوعی ورود است شارع خبر ثقه را علم قرار می دهد هم به لحاظ آثار طریقی و هم به لحاظ آثار موضوعی و می گوید که علم در نظر من اعم است و این مستلزم توسعه واقعی و آثار قطع موضوعی می شود بدون اینکه نسبت به آثار قطع طریقی تصویب لازم آید زیرا که آن آثار مربوط به متعلق قطع و ذوالطریق است و در آن شارع تصرفی نکرده و موضوع آنها را تغییر نداده است ولی در این جا، موضوع واقع عوض می شود و دیگر ما شک در طهارت نخواهیم داشت و علم به طهارت پیدا خواهیم کرد که این خلف مقصود است و مستلزم رفع شک در طهارت است چون یک سنخ طهارت اعتباری بیشتر نداریم مگر اینکه اعتبار طهارت نشده باشد که دیگر ایجاد مصداق شرط نشده است و ورودی در کار نخواهد بود.

اما اگر توسعه از باب حکومت و تنزیل باشد نه ورود باید گفت تنزیل بر دو شکل تصویر دارد اول: همان که میرزا تصویر کرده بود و براساس آن اشکال چهارم را بر صاحب کفایه وارد کرده بود و دوم: تنزیلی که شهید صدر در جواب آن تصویر کردند اما تصویر میرزا این بود که شارع ابتدا طهارت ظاهری را جعل می کند که طهارت واقعی نیست بلکه تعبد به جعل طهارت است و این می شود طهارت ظاهری و سپس شارع این طهارت تعبدی را جانشین آن طهارت واقعی در شرطیت قرار می دهد که همان توسعه واقعی شرطیت است و این مطلب بر این متوقف است که بعد آن را جایگزین طهارت واقعی کند و این ها هر دو با یک جعل ممکن نیست زیرا که تهافت در لحاظ طهارت ظاهری لازم می آید همانگونه که گذشت و شهید صدر این اشکال را کبرویاً قبول کرده ولیکن از نظر صغروی آن را رد کردند که اولاً: بنابر ورود دو جعل لازم نیست بلکه همان اعتبار طهارت کافی است و به اطلاق دلیل شرطیت تمسک می شود چون که مصداقش ایجاد شده است و این همان ورود است که گفتیم در اینجا معقول نیست ثانیاً: بنابر حکومت هم یک جعل بیشتر لازم نیست و آن این که شارع از ابتدا می گوید مشکوک الطهاره را در شرطیت نازل منزله طهارت واقعی قرار دادم و این توسعه و تنزیل واقعی است و ظاهری بودن طهارت از آن انتزاع می شود.

نسبت به جواب عرض می شود که تنزیل اگر به این نحو باشد دیگر طهارت ظاهری در کار نیست و معنایش این است که مشکوک الطهاره را نازل منزل طاهر واقعی کرده است و شرط را توسعه داده است یعنی شرط عدم علم به نجاست است نه طهارت پس دیگر طهارت ظاهری از دلیل قاعده استفاده نمی شود زیرا که حقیقت و روح حکم ظاهری در احکام تکلیفی معقول است که تنجیز و تعذیر دارد نه در احکام وضعی مگر به لحاظ آثار تکلیفیش پس هرگاه یک حکم وضعی اثر تکلیفی نداشته باشد جعل ظاهری آن معقول نیست چون حقیقت حکم ظاهری ایجاب احتیاط یا نفی آن است چنانچه در جای خود به تفصیل آن را شرح خواهیم داد و این تنها به لحاظ احکام تکلیفی معقول می باشد و در مانحن فیه اگر نسبت به آثار تکلیفی مترتب بر عنوان وضعی طهارت توسعه واقعی باشد دیگر طهارت ظاهری معقول نخواهد بود زیرا در صورتی معقول است که آن آثار ظاهراً بر آن بار شود نه واقعاً.

البته ممکن است گفته شود که ظاهری بودن قاعده طهارت به لحاظ نفی آثار نجاست واقعی خواهد بود زیرا که ما از قاعده طهارت نفی آن ها را هم استفاده می کنیم ولیکن ظاهراً نه واقعاً ـ ولو به جهت دفع نقضهای فقهی .

پاسخ این مطلب هم روشن است زیرا که استفاده نفی ظاهری آثار نجاست از قاعده طهارت اگر از باب تنزیل و نظر قاعده طهارت به آنها است که فرض بر این است که این نظر توسعه واقعی است نه ظاهری و توسعه واقعی نسبت به اثر طهارت است نه نفی نجاست یعنی تعبد به عدم النجاسه نشده است بلکه به طهارت شده است و اگر از باب ملازمه عرفی باشد که گفته می شود عرفا طهارت ضد نجاست است حتی در مرحله تعبد و حکم ظاهری، این مطلب اگر هم صحیح باشد در جایی است که تعبّد به طهارت به جهت حکم ظاهری باشد نه توسعه واقعی یعنی طهارت متعبد بها از برای توسعه واقعی اثر طهارت نباشد که این دیگر حکم ظاهری نیست تا آن لازمه عرفی را داشته باشد و در حقیقت مشکوک الطهاره توسعه داده شده و موضوع شرطیت قرار گرفته و این چنین حکمی هیچ گونه ملازمه عقلی و یا عرفی با نفی احکام نجاست ظاهراً در مشکوک را ندارد و این مطلب نیز روشن است.

بنابراین استفاده توسعه واقعی شرطیت برای مشکوک الطهاره براساس حکومت و تنزیل لازمه اش عدم امکان استفاده طهارت ظاهری از قاعده طهارت است که این نیر خلف فرض است و شاید بدین سبب است که مرحوم میرزا تنزیل و حکومت را از طریق تعدد جعل و به نحو طولی تصویر نمود و نه به نحو مذکور.

مشابه همین اشکال نیز در قاعده حلیت وارد می شود یعنی اگر مقصود اعتبار سنخ همان حلیت واقعی که امری اعتباری است باشد تا این که توسعه از باب ورود و ایجاد مصداق واقعی شرط باشد، تصویب و رفع شک لازم می آید و اگر مقصود تعبد به حلیّت یعنی ترتیب آثار آن باشد ظاهراً اجزاء از آن استفاده نخواهد شد واگر بخواهد توسعه واقعی شرطیت باشد یعنی مشکوک الحلیه واقعاً مصداق شرط باشد این حلیت _ یعنی اطلاق اصل حلیت در لباس مشکوک _ دیگر حلیت ظاهری نخواهد بود زیرا که هیچ اثری غیراز شرطیت بر لباس بار نیست که آن هم واقعی است نه ظاهری پس چنین اطلاقی در قاعده حلیت ظاهری نخواهد بود و چون اصل حلیت ظاهری است چنین اطلاقی در کار نخواهد بود مگر در جایی که در لباس مصلی اثر دیگری ظاهراً بر حلیتش بار شده باشد و این اشکال را مرحوم شهید صدر بر کسانی که امارات و اصول محرزه را قائم مقام قطع موضوعی می کنند نیز وارد می کند و در مباحث قطع به تفصیل خواهد آمد.

بنابراین روح اشکالات مرحوم میرزا بر صاحب کفایه وارد است و پاسخهای داده شده از طرف امام و شهید صدر قابل قبول نیست یعنی مفاد قاعده طهارت و حلیّت بیش از ترتیب آثار ظاهراً و توسعه و حکومت ظاهری چه بر ادله شرطیت طهارت و چه مانعیت و آثار نجاست نمی تواند باشد.

ص: ۱۰۵

وجه دوم اجزاء امر ظاهری(۹۰/۰۸/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا اوامر ظاهری بود و وجهی که آخوند فرموده بود گذشت.

۲ـ وجه دوم را مرحوم آقای بروجردی که شاگرد آخوند است ذکر می کند و ایشان مطلقاً قائل به اجزا در احکام ظاهری می شوند چه حکم ظاهری اصل عملی باشد یا اماره، و به طور کلی در تمام احکام ظاهری قائل به اجزا شده اند و توسعه واقعی در قیود واجبات و مرکبات را در موردی که با حکم ظاهری آن قید احراز و یا آن مانع با حکم ظاهری رفع شود قائل شده اند البته در حدود مقداری که عمل انجام گرفته است و نه بیشتر و شاید ادعا کرده اند مشهور در نزد فقها این است که در عبادات اجزاء است و با ذوق فقهی خواسته اند آن را توجیه و حاصل مطلب ایشان دو نکته یا دو مقدمه است.

مقدمه اول: این است که در همه موارد احکام ظاهری چه اصول عملیه و چه امارات ما حکم مجعول شرعی داریم و این گونه نیست که فقط در اصول عملیه مجعول و حکم شرعی داشته باشیم و در امارات نداشته باشیم بلکه همچنان که در اصول عملیه مجعول شرعی داریم که کشف خلاف نمی شود هر چند که واقع کشف شود در امارات هم همین گونه است به این معنا که مودای اماره کشف خلاف می شود ولی در مورد اماره یک جعل شرعی داریم که آن کشف خلاف نمی شود بلکه بعد از علم موضوع آن مرتفع می شود و اما قبلاً آن مجعول شرعی بوده است و آن مجعول شرعی عبارت است از حجیت اماره و وجوب متابعت از آن که مدلول دلیل حجیت امارات است و این حکم شرعی است که مجعول است و با علم به خلاف همانند اصول عملیه بقاءاً مرتفع می شود اما حدوثاً بوده است و کشف خلاف نسبت به آن نیست بلکه نسبت به حکم واقعی و مؤدای اماره است و این مطلب روشن است یعنی وقتی که فهمیدیم اماره کذب است دیگر حجت نیست ولی از قبل واقعاً حجت بوده است نه ظاهراً و همچنان که در اصول عملیه «لا تنقض» داریم و وقتی یقین به خلاف حاصل شد بقاءً نقض می شود نه این که از ابتدا نبوده است در امارات هم همین گونه است و حکم به حجیت اماره داریم که مجعول شرعی است و مثل طهارت ظاهری و یا استصحاب بقاءً مرتفع می شود و کشف خلاف ندارد و این مقدمه درست است که در همه احکام ظاهری و به هر لسانی جعل شده باشند یک حکم شرعی داریم که این حکم، فعلی شده بود و بعد از علم به خلاف بقاء رفع می شود نه این که کشف شود از اول نبوده است بلکه آنچه کشف می شود که از اول نبوده است حکم واقعی است که مؤدّای اماره است و مشکوک در شک اخذ شده در موضوع اصل عملی است و اما حکم ظاهری حکم خود شک و خود اماره ای است که علم به خلاف آن نداریم و این دو حکم واقعاً فعلی بوده است.

ص: ۱۰۶

مقدمه دوم: که عمده حرف ایشان است این که شارع وقتی اهتمام کرده حکم ظاهری را قرار داده است حال این احکام به هر لسانی که باشد شارع قرار داده است در مقام امتثال تکالیف تا مکلفین به احکام ظاهری عمل کنند یعنی مکلف واجبات شرعی را اگر طبق این قواعد و احکام ظاهری که شارع قرار داده است انجام دهد شارع به آنها اکتفا می کند پس این گونه نیست که شارع هیچ تغییری در حکم واقعی ندهد و احکام ظاهری، احکام مستقلی از تکالیف واقعی بوده و بعد از کشف

خلاف بایـد به آن حکم واقعی عمل کنـد و عمل ظاهریش لغو محض بوده باشـد که این صورت یک نوع لغویت جعل احکام ظـاهری است و خلاـف فهم عرف است بلکه عرف از ادله احکـام ظـاهری _ که بـا آن همه تأکیـد و اهتمام مکلف را تکلیف کرده است که طبق آنها عمل کنـد _ می فهمـد که شارع به آنها اکتفا کرده است و امتثال آن مرکبات و واجبات شـرعی را از طریق آن احکام ظاهری مجزی و کافی دانسـته است و این گونه نیست که این احکام ظاهری مجعوله هیـچ ربطی به آن احکام واقعی نداشـته و تکالیف واقعی امتثال نشـده و باید اعاده و قضا شود و اعمال ظاهری، کارهای لغوی بوده است که انجام گرفته است.

حاصل این مقـدمه این است که یک دلالت عرفی از باب دلالت اقتضا یا اطلاق مقامی و یا ظهور عرفی بر اجزا در ادله حجیت امارات و اصول پیـدا می شود به هر لسانی که باشـد مخصوصاً با تعبیراتی که در آنها آمـده است از قبیل (لا ابالی ابول أصابنی او ماء...) در قاعده طهارت و یا (فما ادّی الیک عنّی یؤدی) (وسائل، ج۲۷، ص۱۳۸) در حجیت خبر عادل یا ثقه و امثال آن که ظهور در این دارد که تأکید می کند کفایت حکم ظاهری را و این همان توسعه در شرایط و قیود حکم واقعی به اندازه ای که عمل شـده می باشـد نه نسبت به آینده ولذا اعاده و قضا ندارد و سـپس یک اشـکالی می کند که اگر کسـی بگوید لازمه این حرف تصـویب است چون لاـزمه اش توسـعه در حکم واقعی است پاسـخ می دهـد که تصویب لاـزم نمی آیـد چون که حکم واقعی انشائی محفوظ است و فقط فعلیت ندارد این حاصل کلام ایشان.

ص: ۱۰۷

این همان حرفی است که صاحب کفایه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی زده است و براساس آن خواسته است هم تصویب را نفی کند و هم شبهه تضاد میان حکم واقعی و حکم ظاهری را، که ما در آنجا خواهیم گفت که این حرف درست نیست و مشکل تصویب با آن رفع نمی شود. البته ایشان می تواند در این جا این گونه جواب بدهد که ما این مقدار از تصویب را ملتزم می شویم زیرا که مشهور هم که قائل به اجزا هستند و اجماعی برخلاف آن نیست و مانند موارد شمول قاعده «لا تعاد» در صلاه است که شرطیت و جزئیت و مانعیت واقعی در مورد غیر ارکان مقید می گردد و این مطلب معقول است و اساساً تصویب استحاله عقلی ندارد و از باب اجماع است و اجماع در غیر این موارد است. لهذا اصلاً نیازی به جمع مرحوم صاحب کفایه در باب احکام ظاهری نیست.

البته این یک بحث فقهی است که وارد آن نمی شویم زیرا که در اجماع و یا شهرت در قول به اجزاء احکام ظاهری در عبادات نیز تشکیک شده است و مهم وجه اجزائی است که مرحوم آقای بروجردی فرموده است که به نظر ما این وجه صحیح نیست زیرا که اولا: نکته و هدف از جعل حجیت برای امارات و اصول ــ یعنی جعل احکام ظاهری ــ مربوط به بعد از کشف خلاف نیست تا گفته شود اگر اجزاء نباشد عرفاً جعل آن احکام لغو و بی ثمر است بلکه هدف از جعل آنها به لحاظ زمان عمل است نه بعد از انجام عمل یعنی زمان توجه تکلیف است که هنوز مکلف امتثال نکرده است و چون مثلاً طهارت شرط است اگر این حکم ظاهری را قرار نداده بود مکلف مجبور بود احتیاط کند یا برود علم به طهارت را حاصل کند و شارع احکام ظاهری را جعل می کند تا مکلفین از مشکل احتیاط یا تحصیل علم برهاند.

و به عبارت دیگر همان گونه که خواهد آمد روح و حقیقت حکم ظاهری مجعول، نفی ایجاب احتیاط در احکام ظاهری ترخیصی و ایجاب احتیاط در احکام ظاهری الزامی است که نسبت به زمان عمل است نه بعد از آن و منظور از آن حفظ اغراض و تکالیف واقعی در موارد اشتباه و تزاحم حفظی است که از طریق عمل به احکام ظاهری آن تکالیف واقعی نه اهمال می شوند و نه مکلف مجبور به احتیاط تام و تحصیل علم می شود که دچار عسر و حرج بلکه اختلال نظام شود و این نکته دافع لغویت جعل احکام ظاهری است نه مسأله اجزاء که مربوط به بعد از انجام اعمال است و در همه موارد احکام ظاهری کشف خلاف نمی شود بلکه اغلب آنها مطابق واقع است و اگر هم نباشد این گونه نیست که همه آنها کشف خلاف شود.

بنابراین لغویت جعل حجیت و احکام ظاهری به هیچ وجه مربوط به اجزاء پس از کشف خلاف نیست تا آنچنان ظهور یا اطلاق مقامی و یا دلالت اقتضائی در ادله حجیت بر اجزاء در موارد کشف خلاف تشکیل شود و این مطلب روشن است.

ثانیاً: اگر که ادله حجیت و جعل احکام ظاهری در قیود و شرایط عبادات آمده بود جا داشت کسی مثلاً ادعای دلالت بر اجزاء را پس از کشف خلاف هم بکند ولی این گونه نیست و ادله حجیت احکام ظاهری در خصوص مرکبات عبادی وارد نشده است تا دلالت اقتضا یا اطلاق مقامی شکل گیرد بلکه در مطلق امارات و یا اصول عملی در احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی آمده است که اکثر آنها ربطی به مرکبات شرعی و اعاده یا قضای آنها پس از کشف خلاف ندارد و در جای خود ثابت شده است که دلالت اقتضا و همچنین اطلاق مقامی در موردی شکل می گیرد که مورد دلیل باشد مخصوصاً این که اهم امارات شرعی از طریق امضای امارات عقلائی ثابت شده است که عقلاء یقینا اماره را طریق بر واقع گرفته و توسعه حکم واقعی را ندارند.

پس چنین استظهاری در اکثر ادله احکام ظاهری جا ندارد علاوه بر این که اصلش هم صحیح نمی باشد همان گونه که در اشکال اول ذکر شد.

مرحوم امام در امارات مطلب آقای بروجردی را رد می کند و می گوید امارات عقلائی هستند و شارع آنها را امضاء کرده است و قطعاً عقلاـ در امارات توسعه احکام واقعی را قائل نیستند و امارات تنها طریق هستند و امارات تأسیسی شرعی نیز مجعول، در آن بر وزان همان مجعول در امارات می باشد که توسعه حکم واقعی را در برندارد.

ولی ایشان در اصولی که جعل حکم مماثل در آنها استفاده می شود فرموده است عرف از جمع «کل شیء طاهر» با دلیل «لا صلاه الا بطهور» ـ طهور هم اعم از حدث و خبث است ـ استفاده می کند که تمام آثار طهور یا جعل آن طهارت می آید و یکی از آثار هم این است که دیگر اعاده ندارد و ایشان می فرماید این طهور را نمی شود انکار کرد و خواسته اند بگویند مطلب آقای بروجردی در اصول عملیه درست است ولیکن در امارات درست نیست چون یا امضاء اماره عقلائی است و عقلا هم طریقیت قائلند و بعد از کشف خلاف به واقع عمل می کنند و اگر اماره شرعی تأسیسی هم باشد بر وزان آنهاست و توسعه واقعی در آن جعل نشده است ولیکن در اصول می گویند که عرف ترتیب همه آثار را می فهمد و این مطلب هم همان اشکالات سابق را دارد زیرا این که از قاعده طهارت یا استصحاب ترتب همه آثار را می فهمیم صحیح است ولیکن ظاهراً نه واقعاً یعنی به لحاظ زمان عمل و امتثال مجزی و معذور است نه این که شرطیت واقعی و احکام واقعی را می خواهد توسعه بدهد مخصوصاً این که اعاده اصلا حکم شرعی نیست تا گفته شود اطلاق حکم به طهارت ترتیب این اثر را هم پس از کشف خلاف می دهد بلکه حکم عقل است و همچنین کشف خلاف در مورد احکام ظاهری اصلا فرض نشده است پس اگر مقصود تمسک به اطلاق تنزیل است که قبلا گفته شد این تنزیل ظاهری است و تنها به لحاظ معذوریت است و اگر مقصود تمسک به دلالت اقتضا و یا اطلاق مقامی و مطلب مرحوم آقای بروجردی است که پاسخ آن هم داده شد و بحث دیگری ندارد

وجه سوم اجزاء امر ظاهری(۹۰/۰۸/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

وجه سوم از وجوهی که از برای اجزا حکم ظاهری مطرح شده است وجهی است که مرحوم صاحب کفایه به نحو فرضی و تقدیری مطرح می کند که اگر ما در باب امارات و اصول قائل به سببیت شدیم نه طریقیت در این صورت مقتضای اطلاق ادله حجیت اجزا است یعنی خواسته است ایشان این تفصیل را بدهد که اگر در باب امارات و اصول عملیه و کلا احکام ظاهریه قائل به طریقیت شدیم اجزا نیست مگر به همان وجه اولی ایشان که گذشت اما اگر قائل به سببیت شدیم و این که حکم ظاهری سبب حصول مصلحتی در حکم ظاهری است که با آن مصلحت واقع جبران می شود در جایی که اماره یا اصل برخلاف واقع باشد ــ که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی این مسلک در مقابل مسلک طریقیت مطرح است ــ اگر کسی این مبنی را اختیار کرد مقتضای اطلاق ادله حجیت اجزا خواهد بود یعنی مقتضای اطلاق دلیل حجیت این است که آن حکم ظاهری واجد تمام ملاک و مصلحت واقعی است و آن را جبران می شود و مقتضای این مطلب اجزاء است یعنی وقتی فعل ظاهری وافی به تمام ملاک واقع باشد مجزی هم هست. همان گونه که در بحث اوامر اضطراری ذکر شد و این وجه نیز مورد بحث قرار گرفته است که آیا صحیح است یا نه چون سببیت و طریقیت در احکام ظاهری هرکدام اقسامی دارد که لازم است آن اقسام ذکر شود و بنابر هر یک ملاحظه شود آیا مستلزم اجزاء است یا نه و آیا اجزاء بنابر سببیت مستلزم تصویب است یا نه؟

ص: ۱۱۱

البته فرض این وجه آن است که از ادله حجیت و احکام ظاهری سببیت را استفاده کنیم اما اگر طریقیت را استفاده کنیم ــ که همین استفاده می شود ــ این وجه تمام نخواهد بود یعنی این وجه مبتنی بر فرضیه ای است که اثباتاً مورد قبول نیست ولیکن مبنی بر آن نیز در صحت این وجه اشکال شده است چنانچه روشن خواهد شد لهذا در ابتدا اقسام طریقیت و سببیت را نسبت به حکم ظاهری توضیح می دهیم.

در هر یک از طریقیت و سببیت سه مسلک تصویر شده است و طریقیت بدان معناست که حکم ظاهری هیچ گونه تغییر و تقییدی در حکم واقعی نمی دهد و ملاک آن را هم جبران نمی کند و حکم دیگری است که می خواهد حکم واقعی را منجز کند و یا مکلف را معذور کند ــ تنجیز و تعذیر از حکم واقعی است ــ که تحت این مبنی سه مسلک تصویر شده است.

۱ــ طریقیت محض یعنی حکم ظاهری هیچ گونه ملاک و مصلحتی در برندارد و صرفاً منجز و معذور است.

۲ــ طریقیت با مصلحت دیگری در متعلق حکم ظاهری مانند مصلحت تسهیل و یا غیره ولیکن این مصلحت ربطی به مصلحت واقعی ندارد بلکه مصحّح جعل حکم ظاهری است زیرا هر حکمی مبادی می خواهد و الّا لغو خواهد بود.

۳ــ طریقیت با مصلحت در نفس جعل حکم ظاهری نه در مجعول و متعلق آن و این سه مسلک در طریقیت احکام ظاهری به تفصیل در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی بحث خواهد شد و بنابر هر سه آنها نه تصویب لازم می آید و نه اجزاء زیرا

که تکلیف واقعی فعلی ثابت بوده و با کشف خلاف مقتضای دلیل وجوب اعاده و قضای آن است.

ص: ۱۱۲

و اما سببیَّت به معنای آن است که قیام حکم ظاهری سبب می شود که هیچ گونه مصلحت و ملاک واقعی تفویت نشود بلکه با طبق آن حکم ظاهری جبران و استیفاء شود. که از برای آن سه مسلک ذکر شده است.

۱ــ سببیت اشعری که منسوب به اشاعره است ــ البته در این نسبت ممکن است تشکیک شود ــ طبق این مسلک حکم واقعی طبق مؤدای اماره و یا اصل خواهد بود و کأنه شارع از ابتدا حکم خود را طبق مؤدای فتوا مجتهد یا امارات قرار می دهد که این مسلک مستلزم تصویب بلکه عدم وجود حکم واقعی با قطع نظر از اماره خواهد بود و همچنین مستلزم اجزاء هم می باشد زیرا تکلیف واقعی همان ظاهری است که انجام شده است و این مسلک دارای محاذیر ثبوتی نیز می باشد که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی به طور مبسوط ذکر شده است.

۲ــ سببیت معتزلی که منسوب به گروه معتزله است و طبق آن حکم واقعی با قطع نظر از قیام اماره و حکم ظاهری جعل شده و ثابت است ولیکن مغیًّا و مقیّد است به این که برخلاف آن اماره و حکم ظاهری اقامه نشود و الاّ آن حکم واقعی فعلی نخواهد بود مثلا نماز جمعه در حق هر مکلف واجب است الا کسی که فتوای مجتهدش و یا مؤدای اماره وجوب ظهر باشد که در این صورت حکم واقعی منتفی است. این نوع سببیت محاذیر ثبوتی را ندارد ولی تصویب را در بردارد و نتیجه این می شود که جایی که اماره ای قائم می شود برخلاف حکم واقعی آنجا حکم واقعی فعلی و مجعول نیست مثل این که علم به حکم در آن حکم اخذ شود به گونه ای که محال نباشد که در نتیجه آن حکم در حق جاهل فعلی نخواهد بود واقعاً پس از این نوع سببیت نیز تصویب لازم می آید و مجزی هم خواهد بود زیرا که حکم فعلی همان حکم ظاهری است نه حکم دیگری و در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته می شود که این نوع سببیت هم در نزد ما باطل است چون برخلاف اجماع و تسالم فقهی بوده و همچنین برخلاف ادله اشتراک احکام میان عالمین و جاهلین است یعنی خلاف اطلاق ادله احکام واقعی از برای جاهلین است. هر چند آن محاذیر ثبوتی سببیت اشعری را ندارد.

۳ـ نوع سوم سببیت منسوب به بعضی از عدلیه است که مرحوم شیخ از آن تعبیر به مصلحت سلوکی می کند یعنی در سلوک احکام ظاهری مصلحتی است که مصلحت واقعی را که تفویت شده است جبران می کند ولیکن به اندازه ای که سلوک حکم ظاهری مستلزم تفویت واقع می شود نه بیشتر از آن و در حقیقت این نحو سببیت به جهت پاسخ به شبهه ابن قبه مطرح شده است که اگر در حکم ظاهری مصلحتی نباشد که مصلحت واقع را جبران کند لازمه اش تفویت مصالح واقعی و یا القای در مفسده محرمات واقعی خواهد بود و این قبیح است، لهذا گفته می شود به اندازه که سلوک و تبعیت از حکم ظاهری موجب تفویت است جبران می شود نه بیش از آن. این مسلک در سببیت گفته شده است معقول است و مستلزم تصویب باطل هم نیست. حال براساس این مسالک در سببیت بایستی وجه مذکور را بررسی کنیم.

ابتدا باید بگوییم این که مرحوم صاحب کفایه گفته است که مقتضای اطلاق ادله حجیت بنابر سببیت اجزا است این مطلب اولا: مبتنی بر استفاده سببیت از ادله حجیت است و اگر کسی طریقیت را از آنها استفاده کرد و اشکالات ابن قبه و دیگران را بدون نیاز به اختیار مبنای سببیت جواب داد دیگر وجهی از برای قبول سببیت در کار نخواهد بود تا از اطلاق ادله حجیت اجزاء استفاده شود زیرا که ظاهر ادله حجیت طریقیت است مخصوصاً در طرق و امارات عقلائیه که نزد عقلاء طریق محض می باشند و شارع نیز همان طریقیت را امضاء و جعل کرده است و این اشکال اول و اساس بر اصل این وجه است.

ثانیاً: اشکال دیگر اشکالی است که مرحوم میرزا ایراد کرده است که اگر سببیت را هم قائل شویم سببیت اشعری و معتزلی را که قائل نمی شویم چون که اولی معقول نیست و دومی هم مخالف اجماع و ادله اشتراک است بلکه نوع سوم از سببیت را قائل می شویم که سببیت به نحو مصلحت سلوکی است و این نوع سببیت مقتضی عدم اجزا است چون اگر در وقت کشف خلاف شود مقداری که تفویت شده است تنها نماز اول وقت است یعنی فضیلت وقت است نه اصل نماز در وقت و نماز در وقت هنوز تفویت نشده است لذا اعاده واجب می شود و اگر کشف خلاف پس از وقت باشد بازهم قضا واجب می شود زیرا که مکلف قادر بر انجام قضا است و آنچه را که قضا از تکلیف واقعی تحصیل می کند قابل تحصیل است و با سلوک اماره در وقت تفویت نشده است و تنها مصلحت وقت تفویت شده است. لهذا اطلاقات امر به قضا شاملش می شود و باید آن را انجام دهد بنابراین سببیّت قابل قبول مستلزم اجزاء نیست و این که مرحوم صاحب کفایه فرموده است اطلاق ادله حجیت بنابر سببیت مقتضی اجزاء است صحیح نمی باشد بلکه بنابر سببیت قابل قبول ـ نه سببیت اشعری یا معتزلی که هر دو باطل است ـ باز هم نتیجه عدم اجزاء حکم ظاهری است و کشف خلاف در وقت موجب اعاده و در خارج وقت موجب قضا است البته اگر کشف خلاف در خارج وقت هم نشود تا آخر عمر مکلف در این صورت می توان گفت که سولک اماره و حکم ظاهری موجب تفویت مصلحت قضا هم شده است و آن هم بایستی جبران شده باشد که التزام به آن خلاف ضرورت و اجماع نیست، حتی اگر این مطلب مستلزم نوعی تصویب باشد.

ص: ۱۱۵

بنابراین این که صاحب کفایه گفته است اطلاق امر بنابر سببیّت یقضتی الاجزاء درست نیست مگر طبق سببیت معتزلی و اشعری که آنها را کسی قائل نیست. و این اشکال واردی است که مرحوم میرزا بر صاحب کفایه وارد کرده است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۲۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اجزا احکام ظاهری بود بعد از کشف خلاف وجه دومی را مرحوم صاحب کفایه بنابر مبنای سببیت در احکام ظاهری ذکر نمود که از اطلاق ادله حجیت می توانیم اجزا را استفاده کنیم و گفتیم مقصود این است که از اطلاق ادله حجیت بنابر سببیت وفای حکم ظاهری به تمام ملاک حکم واقعی استفاده می شود.

و عرض شد بر این مسأله دو اشکال وارد است یک اشکال را ما عرض کردیم که این مبتنی بر این است که از ادله حجیت سببیت را استفاده کنیم نه طریقیت را که این ایراد را صاحب کفایه نیز قبول دارد و بر مبنی سببیت بحث کرده است.

و اشکال دیگر ایرادی است که مرحوم میرزا وارد کرده است که سببیت سه تصویر دارد سببیت اشعری و معتزلی و امامی یا مصلحت سلوکی که مرحوم شیخ تصویر کرده است و اجزاء مبتنی بر قبول سببیت اشعری و معتزلی است که هر دو مردود است و آنچه که قابل قبول است سببیت به نحو مصحلت سلوکی است که آن هم مقتضی اجزا نیست و مستلزم تصویب هم نیست زیرا که طبق تصویر مرحوم شیخ به مقداری که سلوك اماره حکم واقعی را تفویت می کند مصلحتی در فعل ظاهری استیفاء می شود و نه بیشتر از آن و این تفویت به اندازه سلوك اماره در جائی که در وقت کشف خلاف شود نسبت به اصل واجب نیست زیرا که آن را تفویت نکرده است بلکه تنها فضیلت نماز اول وقت را مثلا تفویت کرده است اما نماز با طهارت را قادر است انجام دهد و تفویت نشده است. پس اعاده لازم است و بعد از وقت هم اگر کشف خلاف شود همچنان است و اطلاق قضا ثابت است و باید قضا کند مثلا اگر کشف شود که نماز جمعه واجب نبوده و نماز ظهر واجب بوده است سلوك اماره مصلحت وقت را از او گرفته نه مصلحت اصل نماز ظهر را پس باید آن را قضا کند.

ص: ۱۱۶

پس سببیت قابل قبول مستلزم اجزا و یا تصویب نیست و لذا شیخ فرموده اند که این نحو سببیت معقول عند الشیعه است و مستلزم تصویب باطل نیست آن سببیتی که مستلزم اجزا و تصویب است سببیت اشعری و یا معتزلی است که اولی محاذیر عقلی دارد و دومی هم مردود است و خلاف تسالم و ضرورت فقه شیعه است.

این اشکال اشکال درستی است ولی مرحوم آقای خوئی این اشکال را رد می کنند و در حقیقت دو ایراد بر آن وارد کرده است یکی این که این سببیت هم مستلزم تصویب است و دیگری این که این سببیت هرچند مستلزم اجزا به لحاظ اداء در داخل وقت نمی شود ولیکن مستلزم اجزاء به لحاظ قضا می شود یعنی به لحاظ اداء اگر در داخل وقت کشف خلاف شود فقط مصلحت اول وقت فوت شده است و مصلحت نماز در وقت باقی است و لذا باید انجام دهد اما اگر که کشف خلاف بعد از وقت شود پس در تمام وقت حکم ظاهری کشف خلاف نشده است و در این صورت اگر امر قضا تابع اداء باشد یعنی واجب

در وقت به نحو تعـدد مطلوب باشـد و مطلوب اول ذات فعل باشد مطلقا در این صورت اجزاء به لحاظ قضا نیز ثابت نمی شود، ولیکن این در حقیقت به معنای اداء است زیرا که مطلوب اول مطلق بوده و در خارج وقت هم اداء است.

اما اگر قضا به امر جدیـد باشـد یعنی مطلوب دیگری است که موضوعش فوت یا ترک مطلوب اول در وقت است و فریضه در وقت یک واجب و یک مطلوب و یک غرض وحـدانی بیشتر نیست که فوت شده است پس حکم ظاهری در وقت آن مطلوب و مصلحتش را تفویت کرده است و باید جبران شود که با فعل ظاهری بنا بر سببیت و مصلحت سلوکی جبران شده است که در این صورت دیگر موضوع قضا شکل نخواهد گرفت تا امر به قضا شاملش شود و این همان اجزاء به لحاظ قضا می باشد.

ص: ۱۱۷

حاصل این که اگر قائل به این شـدیم که قضا به امر جدید نیست عدم اجزاء از قضا درست است ولیکن این مبنا در فقه خلاف واقع است و مرحوم میرزا نیز قائـل به این است که قضا به امر جدیـد است. اما اگر گفتیم که قضا به امر جدیـد است و ربطی به امر اول ندارد و امر اول مطلوب واحدی بوده است که در وقت به سبب سلوک اماره و حکم ظاهری فوت شده است. پس باید از طریق مصلحت سلوکی جبران شده باشد که در این صورت:

اولا: دیگر وجوب قضا ثابت نمی شود چون که فریضه در وقت فوت نشده است بلکه جبران شده است.

و ثانیـاً: مأمور به واقعی در وقت بایستی جامع میان نماز ظهر و جمعه باشـد زیرا که هر دو دارای یک انـدازه از ملاک و غرض مولوی می باشـند و این همان تصویب باطل است، ولهـذا قول به سـببیت به نحو مصـلحت سـلوکی اگرچه مسـتلزم اجزاء ولو به لحاظ قضا می باشد ولیکن مستلزم تصویب است و بهمین جهت نیز باطل است.

ولیکن صـحیح آن است که هر دو اشـکال پاسـخ دارد و حق بـا مرحوم میرزا است که بنابر مصـلحت سـلوکی هم اجزا از قضـا ثـابت نمی شود و هم تصویب مـذکور لازم نمی آیـد زیرا که نکته التزام به این نحو از سـببیت یعنی تـدارک مصـلحت واقع به مقـدار سـلوک اماره و حکم ظاهری خروج از محـذور عقلی قبـح تفویت مصـلحت واقع است که این محـذور عقلی بمقدارش مقیـد اطلاقات احکام واقعی قرار می گیرد نه بیشتر یعنی هرجا که احتمالی باشد که طبق آن احتمال تفویت تکلیف واقعی اگر فعلی باشد در کار نخواهد بود باید به اطلاق دلیل آن تکلیف واقعی تمسک کرد و آن را اثبات کرد و در مانحن فیه این چنین است زیرا که محتمـل است مصـلحت در نمـاز ظهر قضـائی باقی باشـد که بعـد از کشف خلاف دیگر سـلوک اماره مفوّت آن نخواهد بود پس مقتضای اطلاق دلیل امر به قضا وجوب آن است.

ممکن است کسی بگوید این احتمال روحاً به این معناست که دو مصلحت درایم یکی مصلحت وقت و دیگری مصلحت در فعل نماز ظهر و این تعدد مطلوب می شود ولو به لحاظ ملاک و روح حکم و این خلف فرض وحدت مطلوب خطاباً و ملاکا است. پس به لحاظ ملاکات شما قائل به تعدد ملاک شدید و این روحاً برگشت به تعدد مطلوب می کند.

پاسخ این اشکال آن است که این لازمه درست نیست زیرا که محتمل است که مصلحت قضا مصلحت دیگری باشد غیر از مصلحت در فعل در وقت که کاملا فوت شده است ولیکن مجموع نماز جمعه ای که در وقت خوانده است و نماز ظهر قضا که در خارج وقت می خواند دارای مصلحتی به اندازه مصلحت نماز ظهر در داخل وقت باشد که بعد از فوت نماز ظهر در وقت آن جبران می کند. با وجود این احتمال اطلاقات امر به نماز ظهر ادائی در وقت و قضائی در خارج وقت حجت است و مقید عقلی قبح تفویت شامل آنها نمی شود و به این ترتیب هم تصویب نفی می شود و هم قضا واجب می شود.

به عبارت دیگر موضوع امر به قضا فوت آن مصلحت و مطلوب وحدانی در وقت است که در اینجا صادق است ولیکن جبران آن با سلوک اماره در وقت و قضا خارج از وقت بعد از فوت آن در داخل وقت است بنابراین به اطلاق امر به قضاء و همچنین امر به اداء در داخل وقت نسبت به نماز ظهر ــ زیرا که نماز جمعه به تنهائی مجزی از آن نیست ــ باید تمسک کرد و رفع ید از آن نمی شود کرد پس اجزاء از قضا هم در کار نیست هم چنان که تصویب در داخل وقت هم به نحوی که گفته شد در کار نیست یعنی مأمور به جامع بین نماز ظهر و جمعه نیست زیرا که جمعه واجد آن ملاک نیست و آن ملاک در وقت ترک و فوت می شود و این مقدار در صدق موضوع امر به قضا کافی است هرچند با تحصیل مصلحت قضا بعداً جبران شود زیرا فوت اخذ شده در دلیل قضا فوت با قطع نظر از مصلحت قضا می باشد که در اینجا نیز صادق است و بدین ترتیب هر دو اشکال بر مرحوم میرزا دفع می شود.

ص: ۱۱۹

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا اوامر ظاهری بود و عرض شد که مرحوم صاحب کفایه وجه دومی را برای اجزا بیان کرده اند و آن این است که اگر سببیت را در باب احکام ظاهریه و امارات قائل شدیم مقتضای سببیت اجزا است و سببیت به این معنا که اگر در موردی اماره خلاف واقع بود و واقع تفویت شد شارع به خاطر مصلحت دیگری امر به اتباع اماره کرده است و آن مصلحت، مصلحت واقعی را که به جهت قیام اماره بر خلاف آن تفویت شده جبران می کند.

مودّای اماره گاهی نسبت به اجزاء و قیود مرکب است مانند اماره بر طهارت ثوب یا از ماکول اللحم بودن آن و یا اماره بر عدم وجوب سوره در نماز و کفایت آیه واحده ـ که اولی شبهه موضوعیه در قیود مرکب و دومی شبهه حکمیه است ـ و گاهی مودای اماره نسبت به اصل مرکب است مانند اماره بر وجوب جمعه در روز جمعه به جای ظهر تعییناً یا تخییراً و یا اماره بر وجوب قصر و یا تمام در سفر معینی و در هر دو صورت از مودای امارات بنابر قول به سببیت اجزاء مطرح شده است هر چند بعداً صاحب کفایه نوع دوم را بنابر سببیت هم استثناء می کند و می گوید اجزاء در آنها ثابت نمی شود و عرض شد دو تا سببیت اشعری و معتزلی داریم و یک سببیت شیعی و یا مصلحت سلوکی و بنابر سببیت شیعی یا مصلحت سلوکی گفته شد در موارد کشف خلاف نه اجزاء صحیح است و نه تصویب ولیکن بنابر سببیت اشعری یا معتزلی اجزاء ثابت می شود چون که تمام مصلحت واقع در مورد اماره جبران شده و یا محفوظ است ولیکن این گونه سببیت مستلزم تصویب در مودای امارات در شبهات حکمیه است و در شبهات موضوعیه هم لازمه اش توسعه أمر واقعی است زیرا که وقتی که تمام ملاک در مودّای اماره نیز هست لازمه اش آن است که حکم واقعی از اول خصوص نماز با ثوب طاهر نبوده است بلکه نمازی بوده است که اعم است از ثوبی که طاهر باشد واقعاً یا بینه بگوید که طاهر است و تکلیف واقعی را تخییری می کند و این هم یک نوع تصویب است اگر چه مشکل تصویب در احکام را ندارد و توسعه شرطیت و قیود است مانند آنچه که با حدیث «لاتعاد» ثابت می شود. ولذا بعضی گفته اند که مصلحت بدل از واقع در مودّای اماره در شبهات موضوعیه لازمه اش تخییری بودن امر واقعی و نفی تعیینی بودن آن است و این خلف فرض و ظاهراً ادله قیود و شرایط واقعی مرکبات است و فرض این است که نمی خواهیم توسعه واقعی آنها را در اینجا قائل شویم و الاـ رجوع به وجه اول صاحب کفایه خواهد بود که ایشان در امارات قائل به آن نیستند. ولذا بعضی نیز گفته اند که در شبهات حکمیه سببیتی که موجب وفای مودای اماره به تمام مصلحت واقع باشد مستلزم تصویب است و در شبهات موضوعیه در متعلقات واجبات لازمه اش توسعه شرطیت و تضییق مانعیت و تبدل حکم تعیینی به قیود و شرایط واقعی به حکم تخییری است و این خلاف ظاهر ادله است. و تنها سببیتی که مستلزم نه تصویب و نه تبدل حکم واقعی است مصلحت سلوکی و سببیت بر اساس آن است که آن هم مقتضی اجزاء نیست نه در وقت نسبت به اعاده و نه در خارج وقت نسبت به قضاء و این اشکال بر صاحب کفایه است که سببیت معقول نزد امامیه اجزاء را در بر ندارد و مستلزم تصویب هم نیست و آن سببیتی که مستلزم اجزا است سببیت معتزلی و اشعری است که هر دو باطل است چون در شبهات حکمی مستلزم تصویب و در شبهات موضوعی مستلزم تخییری بودن اوامر واقعی است که این هم خلاف ظاهر و یا نوعی تصویب است زیرا که فرض بر این است که امر واقعی تعیینی است.

ص: ۱۲۰

محقـق اصـفهانی در این جـا خواسـته است که اشـکال فـوق را دفع کنـد و تصویری بکنـد برای این که مودّای امـاره هم واجد ملاک بـدل از مصـلحت واقع باشـد و هم مسـتلزم تصویب یا تخییری شـدن اوامر واقعی در مورد امارات نباشـد ایشان در نهایه الـدرایه که حاشـیه و شـرح ایشان بر کفایه است به عنوان «إن قلت» می گویـد: اگر کسـی اشـکال کنـد که اگر همان مقدار از مصـلحت واقع در مودای امـاره بوده باشـد تـا بـدل از آن قرار بگیرد دیگر امر به خصوص فعـل واقعی تعییناً درست نیست و از آنجـا که امر تـابع ملاک است و چون ملاک در هر دو هست بایـد امر واقعی به جامع تعلق گیرد و در این صورت امر تخییری می شود نه تعیینی و حکم واقعی عوض می شود.

سپس در جواب به عنوان قلت می گوید مصلحت بدل در مودای اماره که به اندازه واقع است اگر فقط در مودای اماره بود که مودای اماره این مصـلحت را دارد وارد بود ولی ما این گونه فرض می کنیم که مصـلحت در مودای اماره ای است که مخالف حکم واقعی باشـد یعنی مودای امـاره بـا قیـد مخـالفت بـا حکم واقعی آن مصـلحت جابره را دارد و مودای اماره مخالف حکم واقعی نمی شود مگر این که حکم تعیینی باشد و الا دیگر اماره مخالف حکم واقعی نخواهد بود و مطابق آن خواهد بود.

پس چون قیـد مخـالف بودن مودای امـاره با حکم واقعی در مصـلحت بـدل اخـذ شـده است این متوقف بر این است که حکم واقعی تعیینی بمانـد و مبـدل به تخییری نشود لهـذا احکام واقعی در موارد امارات تغییر نخواهد کرد و در نتیجه اجزاء ثابت می شود چون که تمـام الملاـک استیفـا شـده است و امر واقعی ساقـط می شود ولیکن تصویب و یـا تغییر حکم واقعی از تعیینی به تخییری نیز لازم نمی آید و این اشکال هم از صاحب کفایه دفع می شود.

ص: ۱۲۱

حـال این که چرا امر واقعی تخییر بین واقع و مودای امـاره مخـالف بـا واقع نمی شود تقریبات مختلفی از عبارت ایشان در نهایه الدرایه و حاشیه خود ایشان بر نهایه می توان استفاده نمود که شهید صدر سه تقریب در این رابطه ذکر می کنند.

تقریب اول: که شاید در حاشیه بر نهایه باشد این که امر تخییری مذکور مخصوص و مشروط به کسی است که اماره مخالف واقع نزد او قـائم شـده باشـد و چنین امر تخییری قابل فعلیت نیست زیرا که اگر مکلف بدانـد که این اماره خلاف واقع است از حجیت می افتد و چنین حکمی لغو است.

پاسخ این تقریب روشن است زیرا که اولاً: قیـد قیـام اماره مخالف واقع بما هو مخالف واقع شـرط وجوب اگر باشـد احرازش لازم است و بـا احراز از حجیت افتـاده ولغـو است ولیکن اگر این قیـد را قیـد واجب بـدانیم نه وجوب و قیود واجب در نـتیجه احرازش شـرط فعلیت وجوب نیست بلکه وجوب، فعلی و مطلق است و مکلف می دانـد که بر او واجب است مثلاً نماز بخواند یا با طهارت واقعی یا با طهارتی که اماره برآن دلالت کرده است و با انجام مودای اماره، احراز می کند که یکی از آن دو شق را انجـام داده است چون که اگر امـاره مطـابق واقع باشـد پس طاهر واقعی را انجام داده و اگر نباشـد پس مودای اماره مخالف واقع را انجام داده است و این چنین حکم تخییری قطعاً لغو نیست.

وثانیـاً: اگر قیـام امـاره مخـالف واقع قیـد تکلیف و وجوب حکم هم باشـد اشـکالی نـدارد زیرا که در محرکیت جعـل احکـام، تحریک قطعی و علمی لازم و شرط نیست بلکه امکان تحریک و محرکیت احتمالی هم کافی است و چون مکلف احتمال می دهـد که اماره اش مخالف واقع باشـد می توانـد رجاءً آن را امتثال کند و همین مقدار در رفع لغویت کافی است بلکه در اینجا علم اجمـالی دارد که یا موضوع تکلیف به جامع است (اگر اماره مخالف باشـد) و یا موضوع تکلیف به واقع تعیینی است (اگر اماره مطابق واقع باشد) و چنین محرکیتی محرکیّت علمی و تام است.

تقریب دوم: این که جامع مذکور تقرر تصوری و ما هوی ندارد مگر در طول تعلق أمر تعیینی به واقع چون که جامع میان واقع و اماره مخالف با واقع است که باید حکم واقعی تعیینی فرض شود تا مخالف بودن مودای اماره با واقع فرض شود و چنین جامعی که در طول واقع تعیینی است دیگر نمی تواند موضوع و متعلق أمر واقعی تخییری قرار گیرد و مولی مجبور است أمرش به واقعی به شکل تعیینی قرار دهد.

این تقریب را نیز شهید صدر ذکر می کند و اشکال می کند که این تقریب نه صحیح است و نه أمر تعیینی از این باب به واقع معقول است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث از اجزا حکم ظاهری بنا بر سببیت بود و تفسیری که محقق اصفهانی برای دفع اشکال تصویب بیان کرده بود و سببیتی را تصویر کرده بود که موجب اجزا بود چون مودّای حکم ظاهری در این مصلحت بدل از واقع است و لهذا مجزی است ولی در عین حال نه تصویبی لازم می آید و نه تغییر حکم واقعی از تعیینی به تخییری، به بیانی که گذشت که فرموده بود این مصلحت در مودّای اماره ای که مخالف واقع به قید مخالفت واقع است می باشد که وقتی این قید اخذ شود در این صورت شارع نمی تواند حکم واقعی را تخییری قرار دهد با این که مصلحت تخییری است و مودّای اماره دارای همان مصلحت بود و ملاک در جامع است ولی امر به واقع و به شکل وجوب تعیینی باقی می ماند و تبدیل به امر تخییری نخواهد شد تا در شبهات حکمی تصویب و در شبهات موضوعی خلاف ظاهر روایات وظیفه واقعی گردد چون این عنوان جامع وقتی شقش مودّای اماره مخالف واقعی باشد دیگر نمی تواند متعلق امر واقعی تخییری قرار گیرد و ممتنع می شود و شهید صدر در این جا سه تقریب برای این امتناع ذکر می کند:

ص: ۱۲۳

۱ــ یکی این که امر به جامع برای کسی خواهد بود که (قامت عنده الاماره) و لذا باید در جعل، این قید شرط شود و احراز شرط وجوب و تکلیف از برای وصول و محرکیت آن وجوب لازم است و این ممتنع است زیرا که اگر مکلف علم پیدا کند به مخالفت آن اماره با واقع، اماره از حجیت می افتد و اگر علم پیدا نکند احراز شرط وجوب واجب نمی شود و چنین وجوبی ــ که مکلف نمی تواند موضوعش را احراز کند تا علم پیدا کند و تکلیف محرکیت داشته باشد ــ لغو است و این وجه دو جواب دارد:

اولاً: قید مذکور قید واجب است نه وجوب و وجوب هم فعلی و محرز است و واجب مخیّر است میان واقع و یا مودّای اماره مخالف که وقتی مکلف به اماره ای که قائم شده است عمل کند قطعاً آن جامع را در یکی از دو شقش امتثال کرده است.

و ثانیاً: اگر قید مذکور قید وجوب هم باشد صحیح و معقول است زیرا که احراز احتمالی برای محرکیت تکلیف کافی است مخصوصاً در ما نحن فیه که احراز احتمالی مقرون به علم اجمالی است، چون اماره قائم شده، یا موافق واقع است و یا مخالف

اگر موافق باشد وجوب تعیینی را دارد و اگر مخالف باشد وجوب تخییری را دارد و این در حکم وصول و احراز علمی است.

۲ _ عمده تقریب دوم است و تقریب سوم هم به تقریب اول برمی گردد و لذا مستقلاً متعرض آن نمی شویم و در تقریرات ذکر شده است مراجعه شود و ما وارد آن نمی شویم حاصل تقریب دوم این است که فرض و تصور این چنین جامعی بین فعل واقعی و مودّای اماره مخالف با واقع منوط به این است که حکم واقعی تعیینی باشد تا اماره مخالف واقع گردد و اگر تخییری باشد دیگر اماره مخالف واقع نخواهد بود بنابراین تقرر تصوری و ماهوی این جامع تخییری در طول امر تعیینی به واقع است و در این صورت نمی شود امر به جامع تخییری بخورد چون خلف و یا تهافت رخ می دهد و «یلزم من وجوده عدمه» و جامع مرتفع می شود و دیگر محقق نمی شود پس تقرر ماهوی جامع تخییری مذکور در طول امر تعیینی واقعی است و محال است متعلق آن قرار بگیرد.

ص: ۱۲۴

این تقریب را شهید صدر رد می کند و می فرماید اولاـ اصلش صحیح نیست و ثانیاً اصل سببیتی که ایشان دنبالش است معقول نیست اما این که این تقریب تمام نیست زیرا که تقرر ماهوی و تصور جامع بدون امر تعیینی به واقع ممکن است و متوقف بر وجود امر تعیینی به واقع نیست و بدون شک ما می توانیم تصور کنیم جامع بین واقع و مودّای اماره ای که مخالف آن باشد و گفته شده تصور و فرض محال، محال نیست پس جامع مذکور قابل تصور است که این متصور اگر دارای ملاک باشد و ملاـک هم در مأمور به واقعی باشد و هم در مودّای اماره ای که مخالف واقع است قهراً وجوب باید تخییری باشد نه تعیینی و متعلق به این جامع که دارای ملاـک است گردد. و آنچه که متوقف بر امر تعیینی به واقع و در طول آن است وجود و تحقق شق دوم این جامع است یعنی بدون امر تعیینی به واقع امکان قیام اماره مخالف و انجام مودّای اماره مخالف با واقع برای مکلف ایجاد نمی شود و در حقیقت تحقق عدل واجب تخییری در خارج متوقف بر امر تعیینی است و اگر مثلاًـ امر تعیینی به نماز با طهور واقعی نباشد، مودّای اماره مخالف با واقع شکل نمی گیرد و باید امر به صلاه واقعی تعلق بگیرد تا بشود اماره ای برخلاف آن قائم شود.

بنابراین تصور و تقرر ماهوی جامع تخییری که در جعل امر تخییری لازم است و همچنین ملاک دار بودنش و اتصافش به این که مصلحت را دارد متوقف بر امر تعیینی به واقع نیست بلکه تحقّقش و قدرت مکلف بر انجام آن متوقف بر امر تعیینی به واقع است. حال اگر مولی به جهت این که این امکان از برای مکلفین حاصل شود امر خود را طبق ملاک تخییری قرار نداده و امر به جامع نکند بلکه امر تعیینی به خصوص فعل واقعی کند تا مکلفین قادر بر هر دو شق از جامع بشوند ـ که منظور محقق اصفهانی نیز همین است ـ این معنایش آن است که اراده مولی تعیینی شده و به خصوص فعل واقعی تعلق گیرد به جهت مصلحت و غرضی که بر خود این اراده بار می شود نه مصلحت و ملاک تعیینی که در متعلق است.

ص: ۱۲۵

این مطلب فی نفسه محال است زیرا که در بحث واجب مشروط ثابت خواهیم کرد که اراده که روح حکم است از اوصاف ذات الاضافه است که علت و منشأ آن، وجود غرض در متعلق و مراد است و نمی شود از غرض و هدفی که مترتّب برخود اراده است ــ نه در مراد ــ شکل بگیرد و لازمه این نحو سببیّت آن است که اراده و روح وجوب تعیینی باشد به جهت غرضی که بر خود اراده بار می شود نه بر مراد و متعلق اراده زیرا که ملاک و غرض در متعلق تخییری و در جامع است نه تعیینی و در خصوص فعل واقعی.

بنابراین شهید صدر می فرماید:

اولاـ معقول است تصور جامع میان واقع و مودّای اماره خلاف واقع و متوقف بر امر تعیینی به واقع نیست و همچنین ممکن است اتصاف این جامع به این که هر دو شقش ملاک و مصلحت معادل هم دارند پس امر تخییری به آن معقول است و ممتنع نیست.

و ثانیاً: تعلق وجوب تعیینی به واقع ممکن نیست زیرا که به لحاظ اراده که روح تکلیف و وجوب است محال است چون وقتی مصلحت و ملاک که علت تعلق اراده است تخییری و در جامع باشد اراده نیز به آن تعلق گرفته و تخییری خواهد بود، و وجود هدف و یا غرض مترتب بر خود اراده منشأ نمی شود که اراده به غیر آن تعلق بگیرد.

بنابراین اصل این وجه از برای سببیت که مستلزم تخییری شدن امر واقعی نباشد محال می شود.

و حاصل این اشکال دوم شهید صدر بر محقق اصفهانی آن است که تکلیف واقعی به لحاظ روح حکم که اراده است حتماً تخییری است نه تعیینی و این اشکال اصلی بر محقق اصفهانی است که این نحو سببیّت باز هم مشکل تصویب و تخییری شدن تکلیف واقعی را دربردارد، پس سببیت موجب اجزاء مستلزم تصویب و تخییری شدن حکم واقعی می شود هر چند به لحاظ روح حکم که اراده مولی است.

ص: ۱۲۶

البته از آنجا که جعل و اعتبار حکم فعلی اختیاری مولی است مرحوم اصفهانی می تواند بگوید مولی آن را تعیینی قرار می دهد بلکه می توان از طرف محقق اصفهانی وجهی را هم بیان کرد از برای این که بر مولی متعین است که جعل و وجوبش را تعیینی قرار دهد نه تخییری زیرا که جامع تخییری ذکر شده اگر چه قابل تصور و تقرر ماهوی است ولیکن قابل آن نیست که متعلق امر و وجوب واقعی قرار گیرد زیرا که امر به جامع بین واقع ــ مثلاً ــ نماز ظهر یا نماز با طهارت واقعی ــ و مودّای اماره مخالف با واقع معنایش آن است که یک عدل این جامع متعلق تکلیف و امر واقعی نباشد که این تکلیف واقعی همین امر است نه امر دیگری و این مانند این است که مولی امر کند به چیزی با قید این که متعلق همین امر هم نباشد و این تهافت در لحاظ و خلف است زیرا که وقتی عدل امر تخییری قرار بگیرد متعلق امر تخییری قرار خواهد گرفت که همان امر واقعی است، و به عبارت دیگر متعلق امر ــ چه تعیینی و چه تخییری ــ نمی تواند متعلق آن امر نباشد و این فی نفسه تهافت در لحاظ است و یلزم من وجوده عدمه ــ هم در مرحله جعل و عالم لحاظ و هم در مرحله فعلیت مجعول ــ چون که اگر آن فعل مأمور به به این امر نباشد پس مصداق جامع تخییری خواهد بود و اگر مصداق آن نشود مأمور به واقعی خواهد بود پس مصداق آن جامع نخواهد بود و چنین جعل تخییری فی نفسه محال و لغو است و بدین ترتیب اگر هم ملاک تخییری و در جامع مذکور باشد مولی مجبور است جعل وجوب تعیینی کند زیرا که جعل وجوب تخییری معقول نیست.

ص: ۱۲۷

بنـابراین اشـکال اول شـهید صـدر بر تقریب دوم دفع می شود یعنی جعـل امر تعیینی به جهت ممتنع بودن جعل تخییری است و مقـدار ممکنی از جعـل که بتوانـد ملاک در جامع را محقق سازد همین مقـدار است ماننـد آنچه که در بحث تعبـدی گفته می شود که ملاک در فعل مقیـد به قصـد قربت است ولیکن از آنجا که جعل وجوب بر مقیـد به این قیـد ممکن نیست، وجوب به ذات فعـل تعلق می گیرد در اینجـا نیز جعـل وجوب تعیینی بر یـک عـدل از ملاـک تخییری از این باب است نه از باب این که ملاـک تعیینی است و یـا غرض مترتب برخود وجوب است تـا گفته شود تعلق وجوب بـایستی تـابع مافیه الملاک باشـد و نه از باب غرض که بر خود وجوب و اراده بار است.

ایـن بیـان فنی در حقیقـت تقریب دیگری از برای امتنـاع تخییری شـدن تکلیـف واقعی است ولیکن بـازهم تمـام نیست زیرا که اشـکال دوم شهید صدر باقی می ماند یعنی چنانچه قبول کنیم در ما نحن فیه بر مولی متعین است وجوب را تعیینی قرار دهد از آنجـا که ملاـک و اراده در جـامع و تخییری است پس به لحاظ روح حکم باز هم تصویب و یا تخییری بودن تکلیف ثابت می شود که باطل و خلاف اجماع امامیه است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۸/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در وجه دوم مرحوم آخونـد و اجزا بنـا بر سـببیت هم تمام شـد و نتیجه این شـد که سـببیتی که موجب اجزا باشـد موجب تصـویب و یـا تغییر حکم واقعی از تعیینی به تخییری میـان واقع و مودّای امـارات است و این تصویب مورد قبول شـیعه نیست و تغییر حکم واقعی هم خلاف ادله احکام واقعی است و سـببیتی که معقول است و مورد قبول شـیعه است ـ مصلحت سلوکی ـ آن هم موجب اجزا نبود و سببیت مطرح شده از مرحوم محقق اصفهانی هم مورد قبول نبود.

ص: ۱۲۸

شهیـد صـدر در ذیـل این بحث می فرمایـد این که گفـتیم هر جـا سـببیت موجب اجزا باشـد موجب تصویب هم هست و حکم واقعی را تغییر می دهـد در صورتی است که اجزا را از بـاب وفـای به ملاـک و استیفـای ملاـک واقعی به وسـیله حکم ظاهری بـدانیم نه از باب تفویت و عـدم امکان تدارک آن با اعاده زیرا که ما سابقاً در بحث اوامر اضـطراری گفتیم که اجزا دو ملاک دارد یکی این که فعلی که انجام شـده وافی به ملاک واجب واقعی باشد و این مجزی می باشد و قضا و اعاده ندارد چون تمام ملاک انجام گرفته است ولیکن این نحو سـببیت مستلزم تصویب است زیرا که آن ملاک واحد استیفا شده در جامع بین واقع و مودّای حکم ظـاهری خواهـد بود ولی یـک وجه دیگری هم برای اجزا داشتیم و آن این بود که فعلی که انجـام شـده مجزی از مـامور به اولی باشـد نه به لحـاظ استیفـای ملاک آن بلکه به جهت تفویت ملاک اولی و عـدم امکان حصول آن بعـد از انجام دادن فعـل ثـانوی، ماننـد این که اگر به زمینی آب شور بدهنـد دیگر آبیاری با آب شـیرین اثر نخواهـد داشت یعنی انجام فعل اضـطراری و یـا ظـاهری مـانع از امکـان تحصـیل ملاـک واقع می گردد به جهت تضاد میان ملاکات آنها در حصول، حال اگر چنین فرضـی در امر ظـاهری باشـد که بـا انجـام فعـل ظـاهری، ملاک امر واقعی دیگر حاصل نمی شود در این صورت تفویت صـورت گرفته و دیگر قابـل تـدارک نیست قهراً وجوب واقعی بقـاءً ساقـط گردیـده و اجزاء ثـابت می شود یعنی اعـاده واجب

نیست اما این اجزا مستلزم تصویب و تغییر حکم واقعی نمی شود و این اجزا قابل قبول است و این بحث مهمی است و بعضی فکر کرده اند همه جا قبول اجزا در حکم ظاهری بنابر سببیت مستلزم تصویب و تغییر حکم واقعی از تعیینی به تخییری است ولی ایشان می گویند این گونه نیست و این در صورتی است که اجزا به ملاک وفای به ملاک حکم اولی باشد و این مستلزم تصویب است اما اگر گفتیم که مودّای اماره ملاک واقعی را تحصیل نمی کند بلکه تفویت می شود چون با هم تضاد دارند و آن ملاک دیگر قابل تحصیل نیست در نتیجه تصویب لازم نخواهد آمد.

ص: ۱۲۹

البته این نوع اجزاء دلیل می خواهد چون باید فرض کنیم فعل ظاهری به گونه ای است که اگر انجام بگیرد ملاک فعل واقعی، دیگر قابـل تحصـیل نیست و این یک نوع ضـیق و تقییـد در حکم واقعی است که قبلش نبایـد حکم ظاهری انجام بگیرد و این خلاـف اطلاـق دلیـل آن حکم است و بـا تمسـک به اطلاقات ادله احکام اولیه می گوییم اعاده در وقت واجب است و بعـد از وقت هم قضا لازم است اما اگر دلیل خاصی بر اجزاء داشتیم می فهمیم از این باب بوده است.

پس دو نوع اجزاء در احکـام ظاهری متصور است الف) اجزا مسـتلزم تصویب و یا حکـم تخییری است که از آن تعبیر می کنیم به اجزای استیفـاء یعنی مـودای حکم ظـاهری همـان ملاـک واقع را استیفـا می کنـد و چنین اجزائی مسـتلزم آن است که حکم واقعی از ابتدا بر جامع به نحو تخییری قرار بگیرد زیرا که یک ملاک بیشتر نیست که آن هم در جامع میان دو فعل است و ب) نوع دیگر اجزاء بملاک تفویت که در این صورت حکم واقعی بقاءً ساقط می شود چون دیگر قابل تحصـیل نیست و جائی که این چنین باشـد ثبوتـاً اجزا هست امـا تصـویب و تخییر در حکم واقعی نیست بلکه حکم واقعی تعیینی بـاقی می مانـد چـون که ملاکش تعیینی و مستقل است و اگر در مودای ما ملاکی باشد آن هم ملاک مستقلی است و هیچ کدام جبران دیگری را نمی کنـد ایشان این تصویر را می کنـد و این تصویر مهمی است و به درد می خورد زیرا که امکان اجزا را بدون تصویب و یا تغییر در احکام واقعیه از تعیین به تخییر ثابت می کنـد و علتش آن است که مصـلحت واقع تعیینی بوده و تامین نشـده و تفویت شده است و در باب تفویت مصـلحت تعیینی بقاء آن تکلیف ساقط می شود نه این که حدوثاً و از ابتدا تکلیف تخییری بوده باشد و مثـل جـائی است که شـخص خود را از تکلیفی تعجیز کنـد که تکلیف بقـاءً ساقط می شود و به این ترتیب هم اجزا ممکن می شود و هم حکم واقعی محفوظ می ماند .

اشکال: ممکن است کسی بگوید اگر در فعل ظاهری هم ملاک باشد و این ملاک ضد ملاک واقعی که تعیینی است و استیفا نمی شود باشد و موجب تفویت آن شود درست است که دو ملاک موجود است نه یک ملاک در جامع و هر کدام تعیینی هستند ولی از آنجا که به جهت تضاد، مکلف هر دو را با هم نمی تواند انجام دهد مولی نمی تواند به هر دو أمر تعیینی کند بلکه مجبور است أمر تخییری به احدهما کند و یا به هریك امر کند مشروط به ترک دیگری که این هم أمر تخییری است ــ صاحب کفایه واجب تخییری را به همین نحو تفسیر می کند ــ زیرا أمر به ضدین تعییناً محال است ولذا اگر هر دو مساوی بودند أمر تخییری خواهد شد و اگر احدهما اهم باشد امر به اهم را تعیینی و مطلق می کند این جا هم همین طور است اگر کسی بگوید مصلحت واقع تعیینی است و بامصلحت فعل ظاهری تضاد دارد اگر هر دو مصلحت مساوی باشند از اول امر به احدهما می کند چون مکلف هر دو را نمی تواند انجام دهد و ملاك ها هم مساوی هستند پس حکم واقعی تخییری شده و این تصویب است و اگر واجب واقعی ملاکش اهم است و حکم ظاهری ملاکش کمتر از آن است و مقدار تفاوت لزومی است امر تعیینی به واقع می کند و اصلاً امر به ظاهر نمی کند زیرا که لازمه اش تفویت آن ملاک تعیینی است.

ایشان از این اشکال پاسخ می دهد که این جا با فرض استیفاء فرق می کند در اینجا امر واقعی بر تعیینی بودن باقی می ماند چه ملاکی که در فعل ظاهری است از نظر اهمیت مساوی با آن باشد و چه مساوی نباشد زیرا که دو ملاك تعیینی می باشند به طوری که اگر قابل جمع بودند به هر دو تعییناً و مطلقا امر می کرد همانند تضاد واجبات در بحث تزاحم و در آنجا خواهیم گفت که وقتی دو ملاک تعیینی ــ یعنی دو واجب تعیینی ــ با هم تزاحم و تضاد پیدا کنند مثل زیارت کربلا در روز عرفه و وقوف در عرفات در همه موارد امر ترتبی قائل نمی شویم بلکه اگر احد التکلفین وصولش با وصول تکلیف دیگر با هم جمع نمی شود آن تکلیف بر اطلاق و تعیینی بودن خود باقی می ماند و قید نمی خورد حتی بنابر ترتب اما اگر هر دو قابل وصول بودند اطلاق هر دو موجب طلب ضدین می شد که امر تخییری یعنی دو وجوبی که امر به هریک مشروط به ترک دیگری خواهد بود ولیکن آنهم در جائی است که احدهما مشروط به قدرت شرعی نباشد و الّا دیگری بازهم مطلق و تعیینی بوده و رافع أمر مشروط به قدرت شرعی خواهد شد و در این جا این گونه است که اگر أمر واقعی واصل شود امر ظاهری موضوعش مرتفع می شود و لذا امر واقعی بر تعیینی بودن و اطلاق خود باقی می ماند و مانند تزاحم و تضاد میان دو واجبی می شود که یکی مشروط به قدرت عقلی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی که تکلیفی که مشروط به قدرت عقلی است بر اطلاق و تعینیت خود باقی می ماند و دیگری مشروط است و در این جا چون حکم ظاهری مشروط به عدم وصول حکم واقعی است پس ملاک حکم ظاهری مشروط به عدم صول حکم واقعی است که اگر واقعی واصل شود موضوع ملاک در حکم ظاهری مرتفع می شود و هر دو ملاك قابل تحصیل است پس اطلاق حکم واقعی بر جای خود باقی می ماند و مقید به ترک مودای اماره نمی شود و در حقیقت در تزاحم خواهیم گفت که در مورد تزاحم، ترتب مشروط به دو شرط است یکی این که ضد دیگر تکلیفش واصل باشد و دوم اینکه مشروط به قدرت شرعی نباشد و در این جا حکم ظاهری مانند مشروط به قدرت شرعی می باشد که با وصول حکم واقعی مرتفع می شود پس جعل أمر مطلق و تعیینی به واقع در ما نحن فیه محذور امر بضدین را ندارد و در این جا مولی از اول حکم واقعی را مطلق و تعیینی قرار می دهد همانند ملاک تعیینی که داردو این در صورتی است که قائل شویم قدرت در تکلیف شرط است و اما کسانی که قدرت را اصلاً شرط در تکلیف نمی دانند و شرط در تنجیز می دانند این ها نیاز به این قید هم ندارند زیرا خطابات را عام می دانند و در مورد تزاحم هم آنها را مقید به ترک دیگری نمی دانند و مثلاً خطابات را قانونی و مطلق می دانند ــ حتی در مورد تزاحم ــ و ترجیح اهم بر مهم را به حکم عقل

می دانند که در این صورت دیگر تعیینی و مطلق بودن تکلیف واقعی روشن تر خواهد بود .

ص: ۱۳۱

پس طبق این نحو از اجزاء یعنی اجزاء به جهت عدم امکان تدارک ملاک واقعی حکم واقعی از ابتدا بر اطلاق خود باقی است و تنها بقاء بعد از کشف خلاف و انجام دادن مودّای حکم ظاهری از باب عجز ساقط می شود.

اما اشکال این که اگر مصلحت واقعی بیشتر و أهم باشد نباید مولی با وجود تفویت أمر ظاهری می کرد این همان شبهه ابن قبه است و در جای خود پاسخ داده می شود و یا از باب طریقیت می گویند این مقدار تفویت به هر حال بوده است و یا بنابر سببیت هم مصلحتی را یا در جعل و یا در سلوک اماره در نظر می گیرد و مهم این است که حکم واقعی بر تعینیت خود ملاکا و خطابا باقی می ماند و این نحو اجزاء مستلزم تصویب نخواهد بود و این که در بحث اجزاء حکم ظاهری بعضی گفته اند قبول اجزا در حکم ظاهری مستلزم تصویب یا تغییر حکم واقعی از تعیینی بودن به تخییری بودن است صحیح نیست و لازمه این مطلب آن است که اگر جائی اجزا در حکم ظاهری ثابت شود ــ مثلاً میرزا در باب عبادات می گوید اجماع بر اجزاء در مورد تبدل تقلید است ــ در این صورت باید تصویب و یا تغییر احکام واقعی را فی الجمله در آنجا قبول کردیم با اینکه این گونه نیست و لازمه هر اجزائی تغییر حکم واقعی و تصویب نیست بلکه اجزاء حکم ظاهری بدون تصویب و تغییر حکم واقعی هم معقول است به نحو دوم از اجزاء که در آن أمر واقعی تعیینی بوده همانند شخص عالم به آن و تنها اعاده ندارد و بقاءً ساقط می شود که همان اجزاء است.

از مجموع آنچه گذشت مشخص می شود که اجزاء در احکام ظاهری سه قسم است یک قسم اجزا به ملاک توسعه در شرطیت و جزئیت و امثال آن و بالدقه اجزا نیست و معنایش این است که از ادله حجیت کلاً و یا بعضاً استفاده می شود که شرط در نماز مثلاً طاهر واقعی نیست بلکه اعم از طاهر واقعی و ظاهری است و این مثل این است که جزئیت سوره برای ذاکر جزء باشد و یا جهر و اخفات شرطیت ذکری باشد که اگر ذاکر نبود اصلًا واجب نیست و یا در اصل حکم مانند وجوب قصر در سفر مخصوص به عالم به وجوب قصر بر مسافر است و یک قسم دیگر اجزاء حکم ظاهری اجزا از باب سببیت است یعنی عمل به حکم ظاهری تمام ملاک حکم واقعی را استیفاء می کند که این نوع اجزا مستلزم تصویب و تغییر حکم واقعی از تعیینی به تخییری است و این را امامیه قائل نیستند و یک نوع سوم هم این است که حکم ظاهری موجب سقوط حکم واقعی بقاءً است چون که ملاکش قابل تدارک نیست و اگر دلیلی بر اجزاء در یک حکم ظاهری قائم شود می شود گفت از این باب است .

ذیل اجزا امر ظاهری (۹۰/۰۹/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث اجزا امر ظاهری بنا بر سببیت مرحوم صاحب کفایه فرضی را مطرح کرده است و گفته است اگر شک کردیم آیا جعل امارات و حکم ظاهری به نحو طریقیت است یا به نحو سببیت قهراً شک می کنیم که آیا اجزا هست یا نیست زیرا که اگر سببیت باشد و در مودّای اماره همان مصلحت باشد اجزا هست و اگر به نحو طریقیت باشد اجزا نیست پس قهراً شک در اجزا و عدم اجزا یعنی شک در وجوب اعاده در وقت و قضا در خارج وقت می کنیم و ایشان حکم شک را بیان کرده است و در حکم شک نسبت به اعاده و قضاتفصیل داده و فرموده است با فرض شک در طریقیت و سببیت اماره اگر کشف خلاف در داخل وقت انجام گیرد احتیاط لازم است و باید اعاده کند و اما اگر کشف خلاف در خارج از وقت بشود برائت از وجوب قضا جاری می شود و لذا این بحث مطرح است و اشکالاتی بر صاحب کفایه شده است.

ص: ۱۳۳

استدلال ایشان چنین است که اگر در وقت کشف خلاف شود ما نمی دانیم فعلی که انجام دادیم مسقط تکلیف بوده است یا نه؟ یعنی می دانیم تکلیف به اصل نماز با دخول وقت فعلی شده است ولی نمی داند مودی اماره ای که انجام دادیم مسقط آن تکلیف شده است یا نه اگر حجیت آن از باب سببیت باشد و مودای مصلحت واقع را داشته باشد آن تکلیف امتثال شده و مسقط تکلیف آمده است واگر از باب طریقیت باشد آن تکلیف هنوز باقی است و این جا مکلف شک در این می کند که آیا مسقط تکلیف آمده است یا نه؟

در این جا ایشان دو تعبیر دارد یکی صدر تعبیر کفایه است که تمسک به استصحاب عدم مسقط تکلیف کرده است چون سببیت مشکوک است و در نتیجه آن انجام مسقط محرز نیست پس استصحاب عدم اتیان به مسقط جاری است و اگر کسی بگوید ما نمی دانیم تکلیف به واقع بوده یا به مودی اماره که اگر سببیت باشد تکلیف به واقع تعلق نگرفته است پس استصحاب عدم تعلق تکلیف تعیینی به واقع جاری شود و وجوب اعاده را نفی می کند ایشان در جواب آن می گوید این

استصحاب ثابت نمی کند که مسقط آن تکلیف معلوم را بجا آورده ای و آن تکلیف یقینی بوده و تا مسقط آن را احراز نکنی شغل ذمه باقی است و استصحاب عدم تعلق تکلیف تعیینی به واقع اثبات نمی کند که مسقط آن را آورده ای و ماموربه امتثال شده است و ساقط شده است مگر به نحو اصل مثبت از باب این که لازمه عقلی عدم تکلیف به واقع آن است که تکلیف به مودّا بوده و مسقط انجام گرفته است و این اصل مثبت است.

ص: ۱۳۴

ولیکن در ذیل عبارت قاعده عقلی شغل یقینی مستدعی فراغ یقینی را نیز به کار می گیرد که چون تکلیف یقینی است باید یقین کند که تکلیف را آورده است چون شغل ذمه یقینی فراغ یقینی می خواهد مثلاً ـ اگر نمی داند نماز خوانده یا نه عقلاً احتیاط واجب است که این شک در امتثال است و باید تحصیل یقین کند که نماز را خوانده است پس در اینجا در وقت اگر کشف خلاف شد قاعده اشتغال و استصحاب عدم تحقّق مسقط جاری است و استصحاب عدم فعلیت تکلیف به واقع تعیینی آن را ثابت نمی کند و اصل مثبت است و بعد به یک مطلب دیگری هم اشاره می کند که اینجا با آنچه در شک در اجزای امر اضطراری گفتیم و برائت از اعاده جاری کردیم فرق می کند در آنجا علم به تکلیف اضطراری و ماموربه بودن آن داشتیم ولی نمی دانستیم این مامور به مجزی از اعاده اختیاری بعد از رفع اضطرار است یا نه یعنی شک در این بود که آیا فعل اضطراری به تنهایی مامور به است (بنابر اجزا) یا با آن فعل اختیاری بعد از آن (بنا بر عدم اجزا) و این دوران امر بین اقل و اکثر است و نسبت به اکثر برائت جاری می شود طبق نظر مشهور بلکه همه متاخرین ولذا جائی که علم به مامور به بودن واقعی فعل انجام شده داشته باشیم مانند اضطرار و یا اینکه در امر ظاهری علم به سببیت داشته باشیم ولی احتمال دهیم مقداری از ملاک باقی ماند که با اعاده واقعی تکمیل می شود در آنجا شک در اقل و اکثر بودن تکلیف است و برائت از اکثر جاری می شود اما در اینجا شک در اصل مامور به واقعی بودن مودّای اماره داریم و شک داریم که آیا تکلیف یقینی را امتثال کرده ایم یا نه و این جا استصحاب عدم اتیان ما یکون مسقطا یا قاعده اشتغال جاری است ولذا در داخل وقت اعاده واجب است و اما در خارج از وقت بنابر این که امر به قضا امر جدید است وامر اول ساقط شده است و موضوعش هم فوت که عنوان وجودی است می باشد نه عدم اتیان اگر این را قائل شویم که مشهور هم قائلند برائت از وجوب قضا جاری می شود زیرا شک در فوت فریضه در وقت حاصل شده و این عنوان با استصحاب عدم اتیان فریضه در وقت ثابت نمی شود مگر بنابر اصل مثبت و اما اگر که قضا به امر جدید نباشد و همان أمر اول به نحو تعدد مطلوب باشد قهراً مانند کشف خلاف در وقت خواهد بود و احتیاط واجب است و همچنین اگر قضا به أمر جدید باشد ولیکن موضوع آن عدم اتیان به فریضه باشد جائی که شک می کنیم که آنچه در وقت انجام شده فریضه بوده است یا نه استصحاب عدم اتیان فریضه جاری می شود و موضوع قضا ثابت می شود چون نمی دانیم مودّای اماره را که خوانده ایم به نحو سببیت باشد تا همان فریضه باشد بلکه ممکن است به نحو طریقیت بوده و فریضه مثلاً ظهر بوده است پس استصحاب عدم اتیان به فریضه جاری می باشد ولی در فقه گفته شده است موضوع قضا فوت است و فوت عنوان وجودی منتزع از دو شی است یکی عدم اتیان و دیگری تمام شدن وقت و این دو سبب انتزاع مفهوم فوت می شود که مفهوم وجودی است و در این صورت لازم عقلی استصحاب عدم اتیان فریضه فوت آن است و لوازم عقلی با استصحاب ثابت نمی شود و خود فوت هم که حالت سابقه اش عدمی است یعنی تحقق فوت مشکوک است بنابراین استصحاب عدم فوت جاری است و جاری هم نباشد چون که قضا به امر جدید است شک در تحقق موضوع آن مجرای أصل برائت است زیرا که شک در تکلیف است لذا در کشف خلاف بعد از وقت قضا واجب نمی شود ولیکن اگر داخل وقت کشف خلاف شد مقتضای قاعده وجوب اعاده است اشکالات متعددی به فرمایش ایشان وارد است .

اشکال اول: این که چرا ایشان مستقیماً سراغ اصل عملی رفته است در حالی که این جا اصل لفظی نیز موجود است و مقتضای اطلاقات ادله اولیه این است که امر واقعی تعیینی است و این سببیت را نفی می کند و لیکن به احتمال قوی صاحب کفایه این مقدار را توجه داشته است و می خواسته تنها مقتضای اصل عملی را بگوید و فرض ایشان فرض عدم احراز طریقیت است و اگر به اطلاقات تمسک کنیم این خود از أدله اثبات طریقیت و نفی سببیت است و ایشان ناظر به اصل عملی است بعد از این که فرض شود ما طریقیت را نتوانیم احراز کنیم .

اشکال دوم: اشکال مهم اشکال دوم است که اصل اشتغال ذکر شده نسبت به کشف خلاف داخل وقت جاری نیست زیرا که مقصود از اصل اشتغال اگر قاعده (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی) که یک قاعده عقلی است باشد چنانچه ذیل عبارت ایشان مناسب با این مطلب است پاسخ آن است که این قاعده عقلی موردش جائی است که تکلیف یقینی و یا منجّز تفصیلی باشد و اما اگر مشکوک باشد و ندانیم که تکلیف ما به چیست این شغل یقینی نیست بلکه این علم اجمالی است و مقرون باشک در هر طرف است که مجرای اصول شرعی قرار می گیرد یعنی ما نمی دانیم تکلیف ما امر به ظهر بوده است یقیناً که واقع است و یا تکلیف ما أمر تعینی به جمعه است اگر مردای اماره تعیینی باشد و یا وجوب تخییری بین ظهر و جمعه بوده است اگر اماره قائم بر وجوب تخییری جمعه باشد و یا مثل نماز با ثوب مستصحب الطهاره و قیام بنیه و طهارتش انجام گرفته باشد که شک می شود در متعلق تکلیف آیا نماز با طاهر واقعی است بنابر طریقیت و یا جامع بین طاهر و واقع و یا مودّای اماره بنابر سبیت یعنی تخییری است و این علم اجمالی است حال یا به نحو متباینین یا دوران بین تعیین و تخییر و هر دو علم اجمالی است و این موضوع قاعده شغل یقینی نیست بلکه در این جا دو تکلیف مشکوک است که علم اجمالی به احدهما داریم و باید ببینیم از کدام علوم اجمالی است و صحیح این است که این علم اجمالی چه دائر بین متباینین باشد و چه تعیین و تخییر منحل است و منجز نیست زیرا که این علم اجمالی بعد از کشف خلاف حاصل می شود و قبل از کشف خلاف علم اجمالی اگر هم باشد چون هنوز کشف خلاف نشده است آن حکم ظاهری حجت است و علم اجمالی را منحل می کند یعنی احراز امتثال واقع را می کند و بعد از کشف خلاف اگر حجیت حکم ظاهری از باب سببیت باشد فعلی که انجام گرفته مثلاً نماز جمعه مامور به بوده است و اگر از باب طریقیت بوده است این مامور به نبوده و نماز ظهر فریضه بوده است و این علم اجمالی ــ چه دائر بین متبائین باشد و چه تعیینی و تخییر ــ بعد از کشف خلاف یکی از دو طرف آن امتثال و انجام شده است و علم اجمالی بعد از سقوط یکی از دو طرف آن دیگر منجز نیست چون با خروج یک طرف و سقوط تکلیف در آن علم به تکلیف فعلی علی کل تقدیر نخواهد بود و در حقیقت نسبت به تکلیف فعلی شک است نه علم و مجرای اصل برائت است.

ص: ۱۳۶

بنابراین در ما نحن فیه نه قاعده عقلی (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی) جاری است و نه علم اجمالی به تکلیف فعلی داریم که اصول در اطراف آن تعارض کنند و منجز بشود بلکه مانند شک بدوی در تکلیف فعلی است و برائت از آن جاری است.

و به عبارت دیگر مقصود از اصل اشتغال اگر اشتغال عقلی از باب قاعده شک در امتثال و یا منجزیت علم اجمالی باشد هیچ یک از این دو قاعده در ما نحن فیه موضوع ندارد و اما اگر مقصود از اشتغال اصل شرعی است یعنی استصحاب که صدر عبارت کفایه ظاهر در آن است و تعبیر کفایه استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف است و کأنه می خواهد بگوید هر تکلیفی که باشد چه تعیینی به واقع یا تخییری که می دانیم تکلیفی بر گردن ما آمده است ولی نمی ندانیم مسقط آن انجام شده یا نه چون که بنابر سببیت حکم ظاهری مسقط آن انجام شده است و بنابر طریقیت مسقط آن انجام نگرفته است و این شک در سقوط آن تکلیف شرعی فعلی شده است و استصحاب می گوید مسقط آن انجام نشده است پس باید امتثال شود که اگر مقصود این مطلب باشد در این صورت یک اشکال این است که اساساً استصحاب عدم مسقط لازمه عقلی اش این است که پس آن تکلیف باقی است و این ملازمه عقلی است و اصل مثبت است زیرا که عدم المسقط در موضوع تکلیف اخذ نشده است که این اشکال را می شود جواب داد به این که مقصود ایشان از اصاله عدم اتیان به مسقط اصل موضوعی نیست بلکه استصحاب بقاء آن تکلیف است و کلام ایشان برگشت به این می کند که استصحاب بقای اصل تکلیفی را که شک داریم ساقط شده است یانه می کنیم و بقاء و شغل ذمه به آن تکلیف را با استصحاب ثابت می کنیم پس باید از عهده آن خارج شویم و در این جا که گفته است (اصاله عدم کون التکلیف بالواقع فعلیا لایثبت المسقط) که با همان استصحاب عدم المسقط تناسب دارد را این گونه تأویل می کنیم که مقصود آن است که استصحاب عدم تکلیف به واقع هم جاری نیست و نمی تواند معارض با استصحاب بقاء اصل تکلیف معلوم بالاجمال شود زیرا که استصحاب بقای تکلیف معلوم بالاجمال در حقیقت استصحاب کلی قسم ثانی و جامع تکلیف است و در بحث استصحاب کلی قسم ثانی گفته شده است که استصحاب عدم تحقق فرد طویل معارضی با آن نیست و جاری نیست زیرا که استصحاب عدم فرد نفی آن جامع را نمی کند مگر به نحو اصل مثبت و از باب ملازمه عقلی انتفای جامع به سبب انتفای فرد ولذا استصحاب کلی قسم ثانی جاری می باشد و أثر بار بر آن جامع را ثابت می کند پس در این جا هم استصحاب عدم تکلیف تعیینی به واقع جاری نیست چون در حقیقت استصحاب عدم فرد طویل است و اثبات سقوط اصل تکلیف و کلی و جامع وجوب را نمی کند حال اگر مقصود صاحب کفایه از استصحاب عدم مسقط را اینگونه تفسیر کنیم تا اشکال سابق دفع شود باز هم مطلب تمام نیست زیرا که ما در بحث استصحاب کلی قسم ثانی خواهیم گفت که استصحاب کلی قسم ثانی در این حکم تکلیفی تمام نیست یعنی در جایی که مستصحب کلی تکلیفی مردد باشد بین مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء نه کلی موضوع تکلیف استصحاب قسم ثانی هم در آن جاری نیست چون اگر استصحاب را در واقع آن وجوب بخصوصیت متعلقش بخواهیم جاری کنیم استصحاب در فرد مردد است زیرا که در آن شک نداریم و نسبت به وجوب ظهر اگر فعلی بوده است یقینی به بقاء داریم و نسبت به وجوب جمعه یقین به ارتفاع آن داریم پس در واقع نسبت به احدالوجوبین با خصوصیت متعلقش شک نداریم تا استصحاب جاری شود بلکه قطع به ارتفاع احدهما و قطع به بقای دیگری علی تقدیر الحدوث داریم و اگر بخواهیم استصحاب را در جامع تکلیف و کلی وجوب جاری کنیم و به متعلق وجوب نگاه نکنیم این چنین جامع وجوبی شک در بقائش داریم ولیکن این جامعی است بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز چون بنابر یک تقدیر تکلیفی است که متعلقش محقق شده است و دیگر قابل تنجیز نیست و استصحاب باید در حکمی

باشد که قابل تنجیز باشد.

ص: ۱۳۷

بنابر این سه تقریب در کلام کفایه تصویر می شود که هر سه تمام نیست یکی تمسک به منجزیّت و اشتغال عقل است که موضوع نداشت و دیگری تمسک به استصحاب موضوعی است و آن عدم تحقق مسقط تکلیف است که گفتیم این موضوع تکلیف نیست و اصل مثبت است علاوه بر اینکه اشکال استصحاب فرد مردد نیز به آن وارد است و وجه سوم استصحاب بقاء اصل تکلیف و جامع وجوب بود که این هم اشکالش این است که اگر واقع تکلیف وجوب با متعلقش مقصود باشد استصحاب فرد مردد است و در فرد مردد استصحاب جاری نیست چون شك در آن واقع نیست و اگر استصحاب را در جامع وجوب بخواهید جاری کنید این مشکوك است همانند سایر موارد استصحاب قسم ثانی کلی ولیکن جامعی است بین ما یقبل التنجیز و مالایقبل التنجیز که این استصحاب هم جاری نیست پس در وقت هم اصل برائت از اعاده جاری است بلکه همان استصحاب عدم تکلیف تعیینی به واقع جاری است و نفی منجزیت آن را می کند.

اشکال سوم: اشکال دیگر هم نسبت به نفی قضا بر ایشان وارد است زیرا که گفته است اگر قائل شدیم قضا به امر جدید است ولیکن موضوعش عدم اتیان فریضه باشد نه فوت آن استصحاب عدم اتیان فریضه جاری می شود چون نمی دانیم فریضه چه بوده است واقع بوده است یا مودّای اماره پس در نتیجه نمی دانیم فریضه را در وقت انجام داده ایم یا نه و چون حالت سابقه آن عدمی بوده است استصحاب عدم تحقق یا عدم اتیان فریضه جاری خواهد بود و اثبات موضوع وجوب قضا را می کند در صورتی که صحیح آن است که این استصحاب هم جاری نیست و اشکال دارد زیرا در قضا هم ما اگر قائل شویم که موضوعش عدم اتیان است باز هم استصحاب عدم اتیان فریضه جاری نیست چون عدم اتیان واقع فریضه موضوع است نه عنوان فریضه یعنی عدم ظهر یا عدم جمعه و واقع هم مردد بین مقطوع الاتیان و مقطوع عدم الاتیان است و این هم از نوع استصحاب فرد مردد می شود که جاری نیست .

اشکال چهارم: اشکال دیگری هم به مقایسه ایشان با اوامر اضطراری وارد است که فرموده است ما نحن فیه با اجزا در امر اضطراری فرق دارد زیرا که در امر اضطراری مامور به بودن فعل اضطراری محرز است و شک در این است که آیا به تنهایی کافی است یا به فعل اختیاری بعد از رفع اضطرار واجب است و این شک در أقل و اکثر در تکلیف است که مجرای برائت است که ما سابقاً عرض کردیم که این هم درست نیست چون گفتیم امر اضطراری برای کسی که عذرش در وقت مرتفع می شود تعیینی نیست و تخییری و موسع است ولذا گفته می شود جواز بدار نه وجوب بدار و در نتیجه شک از ابتدا به نحو علم اجمالی و دوران بین تعیین و تخییر خواهد شد بنابر برخی فروض که مکلف نمی داند جامع بین اضطراری و اختیاری واجب است یا خصوص اختیاری در آخر وقت تعیناً واجب است و این دوران نزد محقق خراسانی علم اجمالی منجز است چنانچه تفصیل آن در بحث اجزای امر اضطراری گذشت.

در خاتمه این بحث لازم است به یک نکته دیگری اشاره کرد که ایشان فرض شک را تنها در طریقیت و سببیت کرده و حکم شک را بیان موده است ولیکن در حقیقت دو فرض دیگر شک در اجزای حکم ظاهری نیز متصور است.

فرض اول: آنکه کسی قائل به طریقیت باشد ولیکن اجزا را از باب توسعه در شرطیت احتمال بدهد و از این باب شک کند که آیا شرطیت در مورد حکم ظاهری توسعه داده شده است یا نه که این فرض از شک ملحق به همین بحث شک در سببیت و طریقیت است زیرا که شک می کنیم آیا شرط خصوص طهارت واقعی است و یا اعم از طهارت واقعی و ظاهری و این علم اجمالی و دوران امر شرطیت بین تعیین وتخییر است و چون که این دوران و علم اجمالی قبل از کشف خلاف مومن دارد و بعد از آن یک طرف آن ساقط شده است منجز نخواهد بود حتی نزد قائلین به منجزیت علم اجمالی دائر بین تعیین و تخییر، فضلاً از کسانی که قائل به جریان برائت از تعیین می باشند و اصل این علم اجمالی را منجزّ نمی دانند.

ص: ۱۳۹

فرض دوم: این که شک در اجزاء و عدم اجزاء از باب تفویت ملاک واقع و عدم امکان تدارک باشد و این قسم سومی بود که از شهید صدر نقل کردیم یعنی چه حکم ظاهری از باب طریقیت باشد یا سببیت ازاء از باب تفویت باشد که این نحو اجزاء حکم واقعی را تغییر نمی داد. حال اگر این نحو از اجزاء محتمل شد مقتضای اصل عملی در آن چیست که البته در اصل این بحث عرض شد بایستی فرض شود که اطلاقات هم نداشته باشیم تا نوبت به اصل عملی برسد حکم این نحو شک در اجزای حکم ظاهری وجوب اعاده است زیرا که در این قسم از اجزاء فعلیت حکم واقعی تعیینی معلوم الحدوث است و شک در سقوط از باب تعجیز وتفویت آن است و قید در مرحله بقاء است و نه از ابتدا که قهراً اگر شک در تفویت شود شک در بقای شخص همان تکلیف واقعی تعیینی و عدم بقای آن خواهد شد که مجرای استصحاب بقای تکلیف است و این استصحاب شخص حکم است و هیچ یک از اشکالات گذشت بر آن وارد نیست.

البته طبق این وجه از اجزاء چنانچه کشف خلاف خارج از وقت شود قضاهم ثابت می شود اگر مطلق فوت فریضه در وقت موضوع وجوب قضا باشد زیراکه آن محرز است هر چند به جهت تعجیز و تفویت حکم ظاهری باشد. أما اگر قائل شویم به این که فوتی که از جهت مکلف نباشد بلکه در جهت شارع و به جهت حجیت اماره باشد موضوع وجوب قضاء نیست ولهذا در صورت احراز اجزاء از باب تفویت در خارج وقت نیز قضا واجب نیست با این که واجب واقعی مثلاً ـ ظهر در وقت فعلی بوده و به سبب أماره تفویت شده است در این صورت اصل برائت از وجوب قضا جاری می شود زیرا که عنوان فوت از طرف مکلف با استصحاب بقاء تکلیف تا آخر وقت محرز نمی شود مگر به نحو اصل مثبت و تفصیل صاحب کفایه در این قسم از تمسک در اجزاء تمام خواهد بود ولیکن در این فرض نیز اگر موضوع قضا فوت و یا عدم اتیان فریضه باشد که تا آخر وقت بر مکلف واجب بوده است استصحاب بقای وجوب ظهر بر مکلف تا آخر وقت آن را اثبات می کند بنابر ترکیب در موضوعات احکام زیرا فوت یا عدم اتیان ظهر تا آخر وقت محرز است و وجوب آن با استصحاب ثابت می شود و با ضم تعبدّ به وجدان موضوع مرکب وجوب قضا اثبات می گردد.

اجزا احکام ظاهریه (۹۰/۰۹/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزا احکـام ظاهریه بود و عرض شـد که از حکم ظاهری در دو مقام بحث می شود مقام اول جائی که کشف خلاف به وسیله علم وجدانی صورت گیرد که حکم ظاهری ــ چه اماره باشد و چه اصل ــ بر خلاف واقع است.

مقام دوم: جائی است که تبـدل حکم ظاهری و انکشاف بالتعبد شود یعنی یک حکم ظاهری در ابتدا بوده است و بعد موضوع آن حکم ظـاهری به جهتی رفع شـده و حکم ظـاهری دیگری جـایگزین شـده است که مودّای آن بر خلاف حکم ظاهری اول است مثـل مـواردی که مکلّف از مجتهـد حی که فتـوایش خلاـف مجتهـد میت است تقلیـد می کرده است یـا این که مجتهد مخصصـی برای عمومی پیـدا کرده یـا قاعـده ای را اجرا می کرده که بعـداً معلوم شـده آن قاعـده جـاری نیست و مقتضای آن مخصـص و یـا اصـل بر خلاـف حکم ظـاهری اول است و این را انکشـاف خلاـف تعبـدی می گوئیم چون حکم ظـاهری دوم تعبدی است و بر خلاف آن حکم اول است که عمل شده می باشد حال آیا اعاده دارد یا خیر و همچنین قضا دارد یا ندارد؟

در مقـام اول عرض شـد که اجزاء حکم ظـاهری بر خلاـف اطلاقات حکم واقعی است چون در فقه ما احکام واقعی مشترک و فعلی هسـتند و قائـل به تصویب نیستیم و ادله اشتراک عـالم و جاهـل حکم واقعی را در مورد اماره یا اصـلی که بر خلاف واقع قـائم شـده است ثـابت و فعلی می کنـد پس اعـاده یـا قضـا دارد یعنی مقتضـای آنها عـدم اجزا بود و قائلین به اجزا یکی از سـه مسلک را باید قائل شوند که هر سه نا تمام و باطل بود.

ص: ۱۴۱

۱ ــ مسلـک اول اسـتفاده توسـعه در شـرائط و اجزاء مرکبات شـرعی که صاحب کفایه در برخی از احکام ظاهری مطرح کرده بودند و برخی مثل آقای برجرودی آن را توسعه دادند و در همه احکام ظاهری قائل شده اند که اگر یک حکم ظاهری جزء یا شرطی را تعبداً ثابت کرد این تعبد اگر چه ظاهری است و نه واقعی ولی از ضم این حکم ظاهری به ادله شرائط و اجزاء مرکب شرعی استفاده می شود که شارع می خواهد آن قید را توسعه واقعی بدهد و بگوید مثلاً شرط در نماز لباس طاهر واقعی نیست بلکه اعم از طاهر واقعی و ظاهری است و این مسلک اول بود و این مسلک رد شد و گفتیم که چنین استفاده ای از ادله احکام ظاهری نمی شود حتی حکم ظاهری که در آن جعل حکم مماثل شده باشد.

۲ ــ مسلک دوم سـببیت حکم ظاهری بود که بنابر آن گفته می شود مقتضای اطلاق سببیت، وافی بودن حکم ظاهری به تمام مصلحت واقع است یا به نکته عقلی که اگر نباشد تفویت مصلحت واقع لازم می آید یا به نکته استظهاری و این اطلاق اقتضای اجزا را دارد و گفته شـد این مسـلک هم تمام نیست زیر آن سـببیتی که وافی به تمام ملاک باشـد سـببیت معتزلی و یا اشـعری است که ما این دو را قبول نـداریم و مسـتلزم تصویب است و سـببیت به معنای دیگری که حکم ظاهری واجد مصـلحتی غیر از مصلحت واقعی باشد و یا جبران به نحو مصلحت سلوکی باشد که مستلزم تصویب نباشد اجزا را هم ثابت نمی کند پس سببیتی که مسـتلزم اجزا است مستلزم تصویب است و سببیتی که مستلزم تصویب نباشد مستلزم اجزا هم نیست و اعاده و قضا لازم است علاـوه بر این که اصـل سـببیت در احکـام ظـاهری صـحیح نیست و مصـلحت حکم ظـاهری طریقی محض است پس نه کبرای

سببیت صحیح است و نه صغری آن یک.

ص: ۱۴۲

۳ _ مسلک سوم: مسلک شهید صدر است که گفته اند اگر فرض شود در حکم ظاهری ملاکی باشد که با ملاک واقع قابل جمع نباشد _ حال یا بنابر سببیت یا بنابر طریقیت _ به این معنی که اگر کسی فعل ظاهری را انجام داد مصلحت فعل واقعی دیگر قابل تحصیل نخواهد بود مثل همان فرض که در حکم اضطراری هم گفتیم که مصلحت فعل اختیاری ممکن است مشروط باشد به این که فعل اضطراری قبلاً انجام نشود این فرض هم در این احکام ظاهری معقول است و مستلزم اجزا است چون درست است که فعل واقعی مصلحت دارد و مصلحت آن هم تحصیل نشده است اما از باب تعجیز دیگر قابل تحصیل نیست و لذا اعاده و قضا ساقط می شود این مسلک هم دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلاف آن است زیرا که مقتضای اطلاق ادله واقعی نفی تقید ماموربه واقعی به این قید که قبل آن ماموربه ظاهری انجام نگرفته، می باشد در نتیجه این مسلک هم صحیح نیست بنابر این هیچ یک از این مسالک تمام نبود و مقتضای اطلاقات ادله احکام واقعی فعلیت آن ها در موارد احکام ظاهری و عدم اجزا است.

حکم شک نیز در هریک از سه مسلک را بیان کردیم که اگر شک کردیم مقتضای اصل عملی چیست ما آنچه را که مرحوم صاحب کفایه ذیل بحث سببیت به عنوان شک در سببیت و طریقیت مطرح کرده بودند توسعه دادیم و حکم شک را نسبت به هریک از سه مسلک بیان کردیم این بحث اجزا حکم ظاهری در مقام اول است یعنی در جائی که انکشاف خلاف با علم وجدانی باشد که مجزی نیست و اعاده و قضا لازم است الا در مواردی که دلیل خاص بیاید و بگوید جزء و شرط ذکری است و جائی که شخص جاهل باشد آن قید دیگر قیدیت ندارد مثل مواردی که غیر از ارکان نماز باشد که قاعده (لاتعاد) جزئیت و شرطیت غیر ارکان را نفی می کند و برای کسی که نماز را بدون آن قید جاهلاً یا ناسیا خوانده است و بعد معلوم شد آن قید را نداشته است اعاده لازم نیست ولیکن این از باب اجزا حکم ظاهری نیست بلکه از باب قصور وضیق شرطیت و جزئیت است که به وسیله دلیل (لاتعاد) و یا ادله خاصه دیگر در فقه ثابت می شود مثلاً در فقه ثابت شده است که اگر با لباس نجس نماز خوانده اعاده نمی خواهد یا در باب قصر و اتمام روایت خاص آمده است که اگر جاهل به وجوب قصر باشد نماز تمام در سفر صحیح است و این از باب اجزا نیست و از باب قید خوردن دلیل شرطیت با ادله خاصه یا با ادله عامه مثل قاعده لاتعاد است.

ص: ۱۴۳

بحث باقی مانـده مقام دوم و تبـدل حکم ظاهری است که انکشاف خلاف بالتعبـد است نه بالوجدان که این جا نکات دیگری دارد که در این مقام از مقتضای قاعده بحث می کنیم که مقتضای قاعده چیست اما این که در بعضـی از احکام ظاهری ممکن است دلیل خاص بر اجزاء آن باشـد بحث فقهی است و بحث ما اصولی است یعنی مقتضای قاعـده را با قطع نظر از دلیل خاص بحث می کنیم و نکته ای را قبـل از ورود به این بحث عرض می کنیم که این حکم ظـاهری وقـتی کشـف خلاـف تعبـدی و یا وجـدانی می شود که تنهـا کشف شود مودّای حکم ظاهری اول مطابق واقع نبوده است نه این که کشف شود که حکم ظاهری غلـط بـوده است و اصـلاً موضوع نداشـته است و خیـال می شـده حکم ظـاهری بوده است یعنی در حقیقت دونوع تبـدل حکم ظـاهری اول در کار است صورت اول این که کشف می شود اصـلاً آن حکم ظاهری نبوده است مثلًا مجتهـد به خبری اسـتناد کرده است که فکر می کرده راوی آن ثقه است و آن خـبر حجّت است و بعـد معلـوم می شود که ثقه نبوده است ـ خیـال می کرده ثقه است ـ این جا هم حکم ظاهری رفع شـده است ولی این کشف عـدم وجود آن حکم ظاهری از اول است که اشـتباه می کرده که این حکم ظاهری را دارد و این تبـدل حکم ظاهری نیست بلکه این کشف عدم آن حکم ظاهری است و از موارد کشف خلاـف قطع است یعنی قطعی را که به حکم ظـاهری داشـته خلاـف واقع بوده است مثـل این که قطع به طهـارت واقعی داشته باشد و سپس کشف شود صحیح نبوده است که در اینجا اصلاً حکم ظاهری نبوده تا بحث از اجزای آن شود.

ص: ۱۴۴

صورت دوم این که حکم ظاهری واقعاً فعلی بوده است و تنها مودای آن خلاف واقع بوده است مثلاً روایت معتبر یا اطلاق در دلیل بوده است و مجتهد فحص هم کرده است و مخصصی پیدا نکرده است و بعد به مخصصی رسیده است که بعد از آن دیگر اطلاق بر او حجت نیست ولی قبل از کشف مخصص واقعاً آن اطلاق در حق او حجت بوده است و بعد از علم بقاءً از حجیت ساقط می شود نه از ابتدا و آنچه کشف خلاف شده است خود حکم ظاهری نیست بلکه مودای آن است یعنی واقع نبوده است و مطابق واقع نبودن حکم ظاهری به معنای نبودن آن حکم ظاهری نیست بلکه به معنای خطا بودن مودّای آن حکم ظاهری است و در جائی که فقیه فتوایش متبدل می شود نسبت به مقلد از موارد تبدل حکم ظاهری است چون فتوای مجتهد اول واقعاً برایش حجت بوده است ولی نسبت به خود مجتهد این دو صورت دارد زیرا اگر از باب تبدل باشد به معنای نبودن حکم ظاهری نیست مانند مثال اطلاقی که ذکر کردیم و در این صورت مثل مقلد است ولی در جائی که کشف شود اصلاً آن حکم ظاهری اشتباه بوده است این جا نسبت به خود مجتهد از باب کشف عدم وجوب حکم ظاهری است و برای خود او احدی نباید قائل به اجزا شود چون برای وی حکم ظاهری در کار نبوده است بلکه قطع اشتباهی به آن داشته که قطع هم مجزی نیست ولی برای مقلد چون فتوای مجتهد برای او حجت شرعی است هر چند مطابق واقع نباشد موضوع حجیت حدوثاً محفوظ بوده است چه مجتهد اشتباه کرده باشد و چه اشتباه نکرده باشد ولذا حکم مجتهد و مقلد این جا فرق می کند که اگر کسی قائل به اجزای حکم ظاهری باشد بر مقلد اعاده و قضا لازم نیست ولیکن بر مجتهد واجب است و این تفکیک در احکام ظاهری است و اشکالی هم ندارد.

ص: ۱۴۵

حـال در این جـا بایـد وارد اصـل بحث شویم که اگر حکم ظـاهری از حجیت افتاده و حکم ظاهری دیگری بر خلاف آن قائم شود مقتضای قاعـده چیست آیا اجزای حکم اول است و یا عـدم اجزاء آن؟ و این تبدل و یا انکشاف خلاف حکم ظاهری اول تعبـداً موارد گوناگونی دارد همچنین مثالهای زیادی ماننـد این که مجتهـد فوت کنـد و مقلـد به مجتهد دیگری رجوع کند که طبق فتوای مرجع حی نمازش را بایـد اعاده یا قضا کنـد یا خود مجتهـد به اطلاقی تمسک کرده باشد و بعد اتفاقاً مخصـص آن پیـدا شود مثلاً با استصـحاب وجوب جمعه را ثابت کرده باشـد و بعد روایت معتبری پیدا شود که می گوید نماز جمعه مختص به زمـان حضور است و امـاره حـاکم بر استصـحاب است حال اعاده و قضاء دارد یا خیر؟ این موارد را به پنـج صورت می توان طبقه بندی نمود .

۱ ــ صورت اول آن که حکم ظـاهری دوم اماره باشـد که لوازمش حجت است مثلاً مجتهـد با اماره ای به این نتیجه رسـید که فریضه روز جمعه ظهر است و قبلاًـ با اسـتفاده از اطلاق (إذا نودی للصـلاه من یوم الجمعه) و یا استصـحاب بقای نماز جمعه در عصـر غیبت قائل به وجوب آن بود که دیگر آن اطلاق و یا استصـحاب حجت نخواهـد بود و چون اماره لوازمش حجت است لازمه اش این است که وظیفه وی ظهر بوده است و بایـد نماز را اگر وقت است اعاده و اگر بعد از وقت است قضا کند و خیال نشود که امـاره سابق هم حجت بوده است و حکم ظاهری دوم حجیت آن را رفع نمی کنـد زیرا جوابش روشن است که حکم ظاهری دوم حجیت اولی را نفی نمی کنـد که معـذریت و منجزیت است اما مودّای آن ــ یعنی حکم ظاهری ــ رانفی می کند یعنی حجیت و معـذریت و یـا منجزیت آن حـدوثاً بوده است و رفع نمی شود امـا آن حکم واقعی که مودای حکم ظاهری اول بوده است به وسـیله امـاره کشف می شود که نبوده است چون امـاره لوازمش را ثـابت می کنـد یکی از لوازمش فوت فریضـه است که ثابت می شود و بایـد اعاده یا قضا کند پس در صورتی که تبدل حکم ظاهری اول با اماره دیگری باشد تمام آثار آن مودّا و واقع را بار می کنـد ــ چه اعاده و چه قضا ــ ولـذا در مورد تبدل فتوای مجتهد باید تمام آثار واقع را طبق فتوای مجتهد دوم بار کنـد و این منافات با حجیت سابق فتوای مجتهـد میت ندارد پس خیال نشود منافات با حجیت حکم ظاهری اول دارد و این معنایش عدم اجزاء در این صورت اول است.

ص: ۱۴۶

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۹/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد اصولیون در بحث اجزا از حکم ظاهری در دو مقام بحث کرده اند مقام اول حکم ظاهری که کشف خلاف به وسیله علم وجدانی بشود که بحث گذشته واصلی بود مثل این که کسی با قاعده طهارت در لباس یا بدن، نماز بخواند و بعد کشف شود که آن قید و یا شرط یا جزء واجب که با حکم ظاهری آن را احراز کرده بود مطابق واقع نبوده است که بحث می شود ایا مجزی است یا نه و اعاده در وقت و یا قضا در خارج وقت لازم است یا خیر؟ و این مبتنی بر یکی از سه مسلک است مسلک صاحب کفایه که توسعه دادن در ادله قیود و شروط واجب است یا مسلک سببیت یا مسلک تفویت و گفتیم هیچ کدام از آنها تمام نیست چون احکام واقعی فعلی است و مشترک است بین عالم و جاهل و در حق جاهل مرتفع نیست پس باید اعاده و یا قضا کند و بدین ترتیب اصل بحث عدم اجزا حکم ظاهری تمام می شود.

اما مقام دوم جایی است که تبدل حکم ظاهری شده است که از آن تعبیر می کنند به کشف خلاف حکم ظاهری اول تعبداً با حکم ظاهری دیگری مثلاً مجتهد به اطلاقی عمل کرده و بعد مخصصی برای آن پیدا کرده است و یا بینه قائم شده است که نماز بدون وضو بوده در حالی که با استصحاب وضو مثلاً نماز خوانده است و کشف خلاف وجدانی نشده بلکه با حکم ظاهری دیگری کشف خلاف حکم ظاهری اول شده است.

در اینجا اصل این که چرا این بحث را اصولیون به طور جداگانه کرده اند باید توضیح داده شود تا مقصود از مقام دوم مشخص شود زیرا ممکن است اشکال شود بعد از این که گفته شد حکم ظاهری مجزی از حکم واقعی نیست دیگر جائی برای بحث در مقام دوم نمی ماند زیرا گفته شد احکام ظاهری طریقی هستند و هیچ یک از توسعه شرطیت و جزئیت و یا سببیت و یا تفویت را قبول نکردیم و احکام واقعی فعلی هستند و در مورد احکام ظاهری مخالف آنها تفویت شده اند پس چرا وارد این بحث شده اند .

ص: ۱۴۷

پاسخ آن است که در بحث تبدل حکم ظاهری ـ که این تعبیر بهتر از کشف خلاف تعبداً است چون شاید این حکم ظاهری دوم اصل و وظیفه عملی باشد و اصلاً اماره نباشد تا کاشف از واقع باشد ـ به دو جهت وارد آن شده اند.

جهت اول: این که در فقه در مورد بعضی از احکام ظاهریه که تبدل حاصل می شود ادعای اجزا شده است و آن در خصوص عبادات و مخصوصاً درمورد تبدل تقلید که حجیت فتوا، حکم ظاهری است مثلاً کسی مقلد مجتهدی بوده است و به جهت فوت یا غیره مقلد مجتهد دیگری می شود که فتوای وی با قبلی فرق دارد مثلاً مجتهد اولی می گوید غسل با ترتیب بین سر و گردن و تمام بدن صحیح است ولی مجتهد دومی می گوید غسل ترتیب سه قسمتی است و اگر چپ را قبل از راست بشوید غسل باطل است در این جا گفته شده است این تبدل که علم وجدانی نیست و معلوم نیست واقع کدام است موجب قضا و اعاده نمی شود حال این از چه بابی است از باب اجزا است یا از باب دیگری است که نتیجه آن اجزا است بحث شده است و این را در باب کشف خلاف با علم وجدانی مطرح نمی کنند و بحث فقهی مخصوص تبدل حکم ظاهری آنهم تبدل در تقلید

و حجیت فتوی است و لذا این بحث را که بحث فقهی است جدا بحث کرده اند .

جهت دوم: این که در برخی از موارد وقتی حکم ظاهری اول متبـدل شـده و خطایش ثابت می شود و حکم ظاهری دیگری بر خلاف آن می آیـد بازهم اعاده و یا قضا واجب نمی شود یعنی نتیجه اجزا است اگر چه از باب مجزی بودن حکم ظاهری اول نیست ـ ولذا اگر کشف خلاف وجدانی می شود اعاده یا قضا واجب بود ـ، بلکه از این باب است که حکم ظاهری دوم نمی توانـد اثبات وجوب اعاده و یا قضا را بکنـد چون در موضوع قضا مثلاً عنوانی اخـذ شـده است که قابل اثبات نیست و برائت از آن جـاری ی شود و هر چنـد این مطلب بالـدقه اجزا حکم ظـاهری نیست ولی نتیجه اش نتیجه اجزا است لهـذا لازم است بحث شود که در مورد تبـدل حکم ظـاهری و یـا انکشـاف خلاف آن با حکم ظاهری دیگری در چه صورتی فی الجمله اثر اجزا که نفی اعاده و یا قضا است ثابت می شود و در چه مواردی ثابت نمی باشد .

ص: ۱۴۸

این دو نکته باید گفته می شد تا مشخص شود چرا مقام دوم در این بحث اصولی آمده است با اینکه در مقام اول مجزی نبودن حکم ظاهری ثابت گشته است و این مقدمه قبل از ورود به بحث از مقام دوم لازم بود و موضوع بحث در مقام دوم هم تنها تبدل حکم ظاهری به حکم ظاهری دیگری نیست بلکه اوسع از تبدل به حکم ظاهری و یا وظیفه عملی دیگری است که این وظیفه عملی دیگر ممکن است وظیفه شرعی و اماره یا اصل باشد وممکن است اصل عقلی باشد ولذا تعبیر از عنوان مقام دوم به تبدل حکم ظاهری به اصل و یا اماره بر خلاف، بهتر از تعبیر به انکشاف خلاف است.

تبدل حکم ظاهری به اماره ای که بر خلاف آن است و کشف خلاف تعبدی است روشن است و اما تبدل حکم ظاهری به اصل که بر خلاف حکم ظاهری قبلی باشد در جائی است که آن اصل الزامی باشد که بر خلاف فعل ظاهری انجام شده است و اصول عملی الزامی چهار تا است:

۱) استصحاب وجوب و الزام است که اصل الزامی است زیرا که استصحاب هم ترخیص را ثابت می کند و هم الزام را بر حسب حالت سابقه اش بر خلاف اصل طهارت و یا حلیت که ترخیصی هستند.

۲) اصل اشتغال عقلی در موارد شک در امتثال است که از آن تعبیر می شود به (شغل یقینی مستدعی فراغ تعیینی است.

۳) اصل احتیاط در اطراف علم اجمالی است که از آن به منجزیت علم اجمالی تعبیر می شود و این غیر از شک در امتثال و اصل اشتغال قبلی است و جائی که علم اجمالی منحل نباشد عقل حکم به وجوب احتیاط می کند.

۴) اصل اشتغال ذمه به غرض مولوی است که آن را هم مرحوم آخوند در بحث تعبدی و توصلی و در بحث دوران امر بین اقل و اکثر مطرح کرده است که در موارد شک در سقوط غرض معلوم مولا است و در حقیقت همان اصل اشتغال در مورد شک در امتثال را توسعه می دهد و می گوید مربوط به تکلیف فعلی معلوم نیست بلکه غرض را هم شامل می شود و اگر مکلف علم به غرض مولا پیدا کرد که با امتثالش آن غرض حاصل شده است یانه در این جا هم اصل اشتغال عقلی جاری است و باید یقین به حصول و سقوط آن غرض پیدا کند و اصل اول از چهار اصل الزامی یعنی استصحاب، شرعی است ولی سه اصل دیگر اصول الزامی عقلی می باشند حال لازم است وارد بحث در مقام دوم و حالات و فروض تبدل حکم ظاهری شویم.

صورت اول: همان تبدل حکم ظاهری به اماره و یا انکشاف خلاف تعبدی بود مثلاً فتوای مجتهد بر این بوده است که نماز جمعه واجب است و از اطلاق آیه جمعه این را استفاده کرده است و بعد روایتی معتبر پیدا می کند که در زمان غیبت نماز جمعه مشروع نیست و این تخصیص آیه است و برای حکم اولی که انجام داده که طبق اطلاق آن آیه بوده مخصص پیدا کرده است و از حالا ـ به بعد آن اطلاق دیگر حجت نیست و اماره مخصص حجت است که می گوید فریضه، ظهر است نه جمعه حال در وقت باید اعاده کند و در خارج وقت باید قضا کند در این موارد شبهه حکمیه است و تبدل به اماره در شبهات موضوعیه هم همین طور است مثلاً قاعده فراغ را در نماز جاری می کند و می گوید نمازی که خواندم با وضو بوده است و بعد بینه قائم می شود که نمازی که خوانده بدون وضو بوده است و این می شود حجت و بینه که اماره بوده و بر قاعده فراغ مقدم است و این تبدل حکم ظاهری به صحت به اماره بر بطلان نماز است که در هر دو شبهه جاری است چون که اماره لوزامش هم حجت است و موضوع اعاده یا قضا را ثابت می کند حتی اگر قضا به أمر جدید باشد و عنوان فوت که لازمه عدم اتیان به واجب در وقت است در موضوعش اخذ شده باشد زیرا که لوازمش هم حجت است چه شبهه موضوعیه باشد چه شبهه حکمیه پس هم اعاده در وقت لازم است و هم قضا در خارج وقت واجب می شود چون اماره وقتی که گفت نماز شما بدون وضو بوده است لازمه اش این است که تکلیف واقعی در وقت فعلی و باقی است پس اعاده واجب می شود و اگر خارج وقت هم باشد فوت آن را ثابت می کند چون لوازم عقلی با اماره ثابت می شود پس اماره هم موضوع وجوب قضا را ثابت می کند و هم موضوع اعاده را و فرقی هم بین شبهه موضوعی و حکمی از این جهت نیست.

در اینجا دو اشکال شده است یک اشکال اصولی و یک اشکال فقهی.

اما اشکال اصولی این است که اماره ای که قائم می شود از زمان قیامش حجت است و قبلاً نبوده است تا حجت باشد و در زمان قبل همان حکم ظاهری اول بوده است و آن هم بقاءً مرتفع می شود نه حدوثاً پس قبلاً آن فتوا یا اطلاق درحق آن مقلد یا مجتهد حجت بوده است حقیقةً و واقعا یعنی حکم ظاهری قبلی در زمانش فعلی بوده است و بقاء رفع می شود نه حدوثاً حال که حدوثاً رفع نمی شود می گوئیم آن عمل هم باید مجزی باشد و حکم ظاهری و اماره دوم آن را رفع نمی کند.

جواب این شبهه روشن است که حکم سابق درست است بقاء از دست مکلف گرفته می شود ولی حدوثاً بوده است ولیکن این یعنی منجز و معذر بوده است ولی حالا که حجت دوم در حقش حجت شد و مشخص شد که واقع انجام نگرفته است و وضو باطل بوده است آن حکم ظاهری و آن معذ،ر دیگر در دست مکلف نیست بلکه حکم ظاهری و حجت و اماره برایش حجت است و این اماره می گوید آن فعل باطل بوده و فریضه انجام نشده پس فعلاً برمکلف وجوب اعاده یا قضا ثابت است و آن حکم ظاهری یا اماره قبل نسبت به این حکم که مربوط به زمان حال است حجت نیست چون که از حجیت بقاءً ساقط شده است و فرض بر این است که حکم ظاهری هم واقع را عوض نمی کند بلکه فقط معذر و منجز بوده است پس وقتی که حکم دوم نیامده بود آن حکم ظاهری معذر بود و نفی وجوب اعاده یا قضا را می کرد چون حجت بود و اثبات می کرد که فریضه واقعی در وقت انجام شده است ولیکن وقتی اماره دومی آمد می گوید فریضه و واجب واقعی تفویت شده است و نماز انجام شده باطل بوده است و اثرش که اعاده یا قضا است فعلاً بر ذمه مکلف واجب است و این اثر را اثبات می کند و حکم ظاهری اول نمی تواند این اثر را رفع کند نه واقعاً و نه ظاهراً زیرا رفع واقعی ممکن نیست مگر این که حکم واقعی را عوض کند در حالی که حکم ظاهری فقط معذر و منجز است و واقع را عوض نمی کند و رفع ظاهری هم که به معنای معذریت ترک اعاده یا قضاء است با حکم ظاهری سابق دیگر ممکن نیست زیرا که در این زمان آن معذر و حکم ظاهری دیگر حجت نیست و ساقط شده است هر چند قبلاً این معذر بوده است و معذریت و منجزیت مادام موجدا به کار می آید و وقتی ساقط شود دیگر معذر و منجزنیست و حکم ظاهری فعلی مکلف حجت است که اثبات وجوب اعاده و قضا را می کند. پس این شبهه جوابش روشن است.

اما اشکال فقهی که این جا شده است این است که در خصوص عبادات و در باب تقلید گفته شده است با این که مقتضای اماره دوم اعاده و قضا افعال سابق است در عین حال گفته شده است از نظر فقهی مشهور فقها یا اجماع بر آن است که اعاده یا قضا آنها واجب نیست و قائل به اجزا شده اند البته کلمات و استدلالات مختلفی شده است مرحوم میرزا در عبادات مطلقا قائل به اجزاء شده و برخی در خصوص باب تقلید قائل به اجزاء یا عدم وجوب اعاده یا قضا شده اند برخی درا ین بحث فقهی به اجماع تمسک کرده اند که باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد چون اجماع دلیل لبی است و بعضی به عسر و حرج تمسک کرده اند که اگر بنا باشد اعمال سابق اعاده و قضا شود عسر و حرج لازم می آید.

بهترین دلیل تمسک به سیره متشرعه است زیرا که سیره بر این نبوده است که اگر مقلّد شخصی فوت کند و یا به هر جهتی مقلد به دیگری رجوع کرد لازم باشد همه اعمال سابق را چک کنند و دو باره آنها را که مطابق با فتوای بعدی نیست اعاده یا قضا کنند.

وجه دیگری هم گفته شده است که به نظرم در مستمسک آمده است که دلیل تقلید از مجتهد دوم اطلاق ندارد و اثبات حجیت فتوای وی را تنها نسبت به آینده می کند نه نسبت به اعمال گذشته که طبق فتوای حجت در آن زمان بوده است و حجت فتوی و صحت تقلید دلیل می خواهد و دلیلش سیره و اجماع است و بیش از این از دو دلیل مذکور ثابت نمی شود و در حقیقت قصور در حجیت فتوای لاحق است.

این وجوه به استثنای سیره که فی الجمله قابل قبول است مابقی قابل نقد است مثلاً در این آخری می شود گفت دلیل تقلید وحجیت فتوای مجتهدین بر مقلدین تنها سیره متشرعه و اجماع نیست بلکه ادله لفظی و سیره عقلاء است که آنها فتوای عالم را برای جاهل حجت و اماره و طریق قرار داده است و لوازمش را نیز حجت قرار می دهد _ چه لازم امر سابق باشد و چه أمر لاحق _ لازم عسر و حرج هم خیلی روشن نیست زیرا این گونه نیست که در ارکان نماز همیشه اختلاف میان فقها باشد و اجماع را هم نمی شود ادعا کرد چون این مسأله در کلمات فقهای گذشته عنوان نشده است و تفصیل آن در فقه است و ما وارد آن نمی شویم و بحث اصولی مشخص است که چون اماره لوازمش حجت است هم اعاده را ثابت می کند و هم قضا را، این روشن است و مهم تبدل حکم ظاهری به اصل است که چهار صورت دارد و باید آنها را بحث کرد.

انکشاف خلاف حکم ظاهری(۹۰/۰۹/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در انکشاف خلاف حکم ظاهری به تعبد بود و گفتیم اگر حکم ظاهری متبدل شد به حکم ظاهری دیگری این تبدل حکم ظاهری اول به دوم و یا انکشاف خلاف تعبدی، اصل عدم اجزا است چون کشف شده است که تعبدا حکم واقعی انجام نگرفته است پس باید اعاده بکند در وقت یا قضا کند در خارج وقت ولی این بحث را این جا آورده اند با این که در جائی که کاشف علم است قائل عدم اجزا شده اند چون بعضی موارد این جا حکم به اجزا شده است اما نه به نکته اجزاء حکم ظاهری اول بلکه به جهت عدم امکان اثبات موضوع قضا و یا اعاده که در نتیجه شبیه اجزاء است و دیروز عرض شد که تبدل حکم ظاهری اگر با اماره باشد _ چه آن اماره در شبهه حکمیه باشد و چه در شبهه موضوعیه _ چون اماره لوازمش حجت است و آنها را ثابت می کند پس می گوید فریضه تو این نبوده و فریضه واقعی فوت شده است و موضوع اعاده در وقت و قضا در خارج وقت را اثبات می کند اما این که بگوئیم حکم ظاهری دوم قبلاً نبوده و حکم ظاهری اول بوده و آن کافی است، جوابش داده شد.

ص: ۱۵۳

اما در مورد تبدل حکم ظاهری به اصل و یا انکشاف خلاف آن با اصل عملی الزامی چون که اصول عملیه لوازم عقلی آنها حجت نمی باشد لهذا در برخی موارد نتیجه عدم اعاده یاعدم قضا ثابت می شود که نتیجه آن مطابق با اجزاء است هر چند از باب اجزاء حکم ظاهری نیست و این مطلب با اختلاف اصول عملیه الزامی و موارد تبدل حکم ظاهری اول به وسیله آن فرق می کند و عرض شد که اصول الزامی چهار تا است یکی استصحاب بقای تکلیف و یا موضوع آن در جائی که حالت سابقه باشد و دومی اصل اشتغال عقلی در موارد شک در امتثال است و سومی اصل وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی و منجزیت آن است و چهارم اصل منجزیت غرض معلوم از طرف مولا ـ است که شک در آن را برخی مثل شک در تکلیف دانسته اند و از این ۴ اصل الزامی اولین آنها حکم ظاهری شرعی است و باقی اصل الزامی عقلی است و باید دید که در موارد بطلان و ارتفاع حکم ظاهری اول و تبدل آن به یکی از این چهار اصل الزامی آیا جائی هست که نتیجه اجزا باشد یعنی در عین حالی که اگر این تبدل قبل از عمل بود باید آن را انجام می دادیم ولی چون که بعد از عمل تبدل حاصل شده است دیگر اعاده یا قضا لازم نیست، که این همان نتیجه اجزاء است.

مرحوم شـهید صـدر چهار صورت یا حالت را ذکر می کنـد که در بعضـی از آنها نتیجه اجزاء که نفی قضا یا حتی اعاده باشـد ممکن است شـکل بگیرد و در حقیقت سـعی کرده یـک نوع حصـر اسـتقرائی و نه عقلی انجام دهنـد و دو صورت برای تبـدل حکم ظاهری اول به استصـحاب الزامی ذکر می کند که اصل الزامی شرعی است و دو صورت برای تبدل حکم ظاهری اول به اصل احتیاط عقلی ذکر می کنـد که مجموع می شود ۴ صورت و با صورت قبلی که تبـدل به اماره بود مجموعاً ۵ صورت می شود:

ص: ۱۵۴

صورت اول از این چهار صورت این است که اصلی که حکم ظاهری قبلی به آن متبدل شده است استصحاب باشد آن هم در شبهه موضوعی باشد و نه شبهه حکمی که آن صورت دوم است مثلاً فرض کنید کسی بر خلاف مشهور قائل بوده است بر این که در وضو قاعده تجاوز جاری است همچنان که در وضو قاعده فراغ پس از اتمام وضو جاری است و وضو هم مثل نماز است که هر دو قاعده در آن جاری می باشد حال اگر در اثناء وضو شک در جزء قبل کند مثلًا در حین مسح شک در غسل دست راست یا چپ یا صورت کند و با آن وضو نماز بخواند و سپس روایت معتبری پیدا کند که دلالت بر آن دارد که قاعده تجاوز در وضوء و قبل اتمام آن و بلند شدن از مکان وضوء جاری نیست قهراً برای او قاعده تجاوز در وضو از حجیت خواهد افتاد و وقتی قاعده از بین برود استصحاب عدم اتیان به مسح و یا بقای حدث در حق وی جاری می شود که او را ملزم به اعاده وضوء و نماز می کند و این استصحاب در شبهه موضوعیه است زیرا گر چه قاعده تجاوز که قائل به جریانش بوده کبری کلیه و شبهه حکمی است اما استصحابی که بعد از آن جاری می شود در شبهه موضوعیه است زیرا شک در تحقق وضوء و طهارت دارد که شبهه موضوعیه و خارجیه است و استصحاب بقاء حدث یا عدم مسح رأس که جاری می شود استصحاب موضوعی است و البته اگر این استصحاب هم نبود اصل اشتغال عقلی جاری بود چون شک در فراغ از واجب یقینی و امتثال آن دارد و شک در امتثال مجرای اصل اشتغال عقلی نیز می باشد و نسبت به حکم ظاهری اول نیز می توان مثال شبهه موضوعی ذکر نمود مثلًا اگر شک کند این آب طاهر است و یا نجس و اصاله الطهاره در آن جاری کند و وضو بگیرد و نماز بخواهد و بعد از نماز یقین پیدا کند که این آب قبلاً نجس بوده است که دیگر قاعده طهارت ـ حکم ظاهری اول ـ از او گرفته می شود و استصحاب بقاء نجاست در آن آب جاری می شود چون استصحاب مقدم بر قاعده است و مانند استصحاب عدم مسح یا غسل در وضوء استصحاب موضوعی است که اثبات بطلان عمل سابق و بقای حدث را می کند. حال اگر این تبدل و جریان استصحاب قبل از عمل یعنی نماز باشد حکم روشن است که نمی تواند با آن وضو نماز بخواند چون هنوز نماز نخوانده و شک می کند که وضویش کامل است یا نه هم استصحاب بقاء حدث را دارد و هم قاعده عقلی اشتغال در حق وی جاری است.

اما اگر این تبدل بعد از عمل و اداء نماز باشد یعنی در حین عمل این یقین سابق را نداشت و بعد از عمل یقین سابق به نجاست آب پیدا کرد ــ در مثال دوم ــ و یا کشف عدم جریان قاعده تجاوز در وضو را بعد از نماز فهمید یعنی بعد از نماز مخصص را پیدا کرد ــ در مثال دوم ــ چنانچه هنوز وقت نماز باقی باشد باز هم اعاده لازم است زیرا که هم شک در امتثال نماز با طهور است وهم استصحاب نفی می کند تحقق شرط آن را پس در داخل وقت حکم وجوب اعاده است و نتیجه اجزاء در کار نیست.

و اما اگر این تبدل بعد از وقت حاصل شود نسبت به نمازهای بعدی قطعاً تجدید وضوء لازم است زیرا که استصحاب بقای حدث و اصل اشتغال را دارد حال آیا قضاء نمازی که قبلًا با این وضو خوانده شده است و وقتش گذشته واجب است یا خیر؟ همانگونه که صاحب کفایه قبلًا نیز در شک در سببیت و طریقیت فرمودند تفصیل داده شده است و گفته شده است که اگر قضا تابع اداء باشد و امر جدید نباشد ــ بنابر تعدد مطلوب نسبت به وقت فرایض باز هم قضا واجب خواهد زیرا که در حقیقت قضاء نیست بلکه شک در أداء همان مطلوب اول است که مقید به وقت نبوده است.

همچنین اگر قضا أمر جدید باشد ولیکن موضوع آن عدم اتیان به فریضه در وقت باشد زیرا که استصحاب عدم اتیان فریضه یعنی نماز با وضوء و طهور جاری است و موضوع وجوب قضا را که عنوان عدمی است ثابت می کند.

ص: ۱۵۶

اما اگر موضوع وجوب قضا عنوان فوت باشد که وجودی است و منتزع از عدم اتیان فریضه و گذشت وقت است اصل برائت از قضا جاری می شود زیرا در فعلی شدن این واجب جدید شک می شود و چون موضوع فوت است و فوت عنوان وجودی است که لازم عقلی عدم اتیان در وقت است با استصحاب ثابت نمی شود و اصل مثبت است بلکه بر عکس استصحاب عدم تحقق فوت یا قاعده حیلوله، نفی وجوب قضا را می کند و بدین ترتیب قضا نفی می شود که همان نتیجه اجزاء است نسبت به قضا فقط ولیکن از باب اجزاء حکم ظاهری اول نیست بلکه از باب عدم امکان اثبات موضوع وجوب قضا و جریان اصل برائت یا قاعده حیلوله است که در جائی که حکم ظاهری اول هم در کار نباشد باز هم وجوب قضا نفی می شود مانند جایی که با غفلت از جزء یا شرطی نماز بخواند و بعد از آن شک کند که آن جزء بوده است یا خیر که قاعده فراغ در موارد غفلت جاری نیست بازهم در وقت اعاده لازم است و اگر این شک در خارج از وقت حاصل شود قضا واجب نیست به جهت اصل برائت و قاعده حیلوله که شاید روحش همان استصحاب عدم فوت باشد. با این وجود در مانحن نسبت به زمان عمل، حکم ظاهری بر صحت هم نداشته است بلکه غافل از صحت و بطلان بوده است.

پس در حقیقت تفصیل میان اعاده و قضا در این صورت از تبدل حکم ظاهری به استصحاب در شبهه موضوعیه مربوط به اجزاء حکم ظاهری اول نمی باشد بلکه به جهت جریان اصل شرعی و عقلی منجز اداء در داخل وقت و جریان اصل مؤمن شرعی بلکه و عقلی ــ بنابر قبول قبح عقاب بلابیان ــ از قضا در خارج از وقت است که در غیر موارد تبدل حکم ظاهری نیز تصویر دارد.

پس اگر در فقه در باب قضای فوائت و فرائض از ادله عنوان فوت را استفاده کردیم _ که مشهور این را استفاده کرده اند که موضوع قضا فوت است و عدم فریضه نیست _ در این صورت می تواند قائل شود به عدم وجوب قضا بر این مکلفی که حکم ظاهری اولش متبدل شده به استصحاب عدم اتیان به واجب در وقت پس تفصیل بین وجوب اعاده و وجوب قضا در این صورت ثابت می شود و این از باب مقتضیات اصول عملیه ای که در حق مکلف جاری می شود و ربطی به اجزای حکم ظاهری ندارد.

در این جا اشکالی را مرحوم ایروانی ذکر می کند و می گوید طبق این مبنا نقضی وارد می شود که در فقه به آن ملتزم نمی شوید و آن در جائی است که مکلف در وقت، شک کرده و استصحاب نجاست و یا بقای حدث و یا عدم اتیان فریضه در حق وی جاری شده باشد ولیکن عمداً نماز را اعاده نکند تا وقت خارج شده و قضا شود بازهم در خارج وقت نباید قضا بر وی واجب باشد زیرا که وجوب قضا تکلیف جدیدی است که مشکوک است و موضوعش هم فوت فریضه است و مکلف احتمال می دهد که فریضه را انجام داده باشد و علم به فوت آن ندارد چون علم به عدم مسح یا نجاست آب ندارد و استصحاب نجاست آب و یا عدم مسح اثبات فوت فریضه را نمی کند مگر بنا بر اصل مثبت که حجت نیست و وجوب اعاده در وقت تکلیف دیگر نیست غیر از همان وجوب فریضه که فوتش معلوم نیست بلکه محتمل است پس بازهم بر مکلف قضا واجب نخواهد بود بااین که در فقه در اینجا قائل به وجوب قضا می شوید و این با منبای اخذ عنوان فوت در موضوع وجوب قضا سازگار نیست بلکه با اخذ عنوان عدم اتیان سازگار است که بنابر آن در صورت تبدل حکم ظاهری بعد از وقت نیز بایستی قائل به وجوب قضا بشوید.

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۹/۲۶)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اجزا حکم ظاهری بود در مواردی که نتیجه اجزا هست و نه اجزا بالدقه و گفتیم اگر حکم ظاهری کشف خلاف تعبدی یا متبدل به حکم ظاهری دیگر شد که اماره باشد اماره لوازمش هم حجت است و اثبات اعاده و قضا می شود هر چند وجوب قضا با امر جدید باشد وموضوعش عنوان وجودی (فوت فریضه) باشد و اگر تبدل به اصل باشد در این جا ۴ صورت را شهید صدر ذکر کرده است و نتیجه اجزا را یعنی عدم اعاده ویا قضا را در این ۴ صورت دنبال کرده است که ببینیم در کدام فرض این نتیجه هست البته نه از باب اجزا بلکه از باب نفی قضا و یا اعاده به وسیله جریان اصول عملیه که در حقیقت این بحث از مجاری اصول عملیه است.

صورت اول جائی بود که حکم ظاهری اول متبدل شود به وسیله استصحاب الزامی که در شبهه موضوعیه جاری می شود مثلاً با آبی وضو گرفته است و بعد نماز خوانده و بعد علم پیدا می کند که این آب سابقاً نجس بوده است این جا استصحاب جاری است و حاکم بر قاعده طهارت است و اگر قبل از نماز باشد باید با آب دیگر وضو می گرفت اما بعد از نماز آیا اعاده یا قضا دارد یا خیر؟ یا مثال دیگری که حکم ظاهری اول در یک شبهه حکمیه باشد مثل این که در اجزاء وضو قاعده تجاوز را جاری می دانسته است و در حال اشتغال در مسح مثلاً شک در غسل و جه یا دست کرده است و قاعده تجاوز را جاری کرده است و بعد نظرش برگشته و دیده قاعده تجاوز در وضو جاری نیست اگر این تبدل رای قبل از نماز بود استصحاب عدم مسح جاری بود ولی چون بعد از عمل تبدل حاصل شده استصحاب بعد از عمل جاری شده است در این قبیل موارد که در نتیجه شک می کند که نمازی که خوانده آیا خارجاً با طهور بوده یا نه استصحاب می گوید با طهور نبوده و یا استصحاب بقاء نجاست در آن آب که استصحاب موضوعی است اثبات بقاء حدث می کند و این استصحاب حجت است و داخل وقت اقتضای اعاده دارد.

ص: ۱۵۹

اما در خارج وقت نسبت به قضا مبتنی بر این است که آیا قضا به امر اول است یا به امر دیگر و در صورت دوم موضوع آن عدم اتیان است یا فوت فریضه است که در صورتی که به امر جدید نباشد و یا موضوع عدم اتیان باشد قضا واجب است ولی اگر موضوع فوت باشد چون امر وجودی است و حالت سابقه ندارد برائت از وجوب قضا جاری می شود و یا قاعده حیلوله نفی قضا را می کند اگر در این موارد هم قائل به قاعده حیلوله شویم و استصحاب عدم اتیان فریضه در وقت اثبات فوت را نمی کند زیرا که لازمه عقلی آن است بلکه برعکس استصحاب عدم فوت جاری بودن و نفی وجوب قضا را می کند.

بعضی فوت را در روایات مشیر به عدم اتیان گرفته اند و خصوصیت وجودی فوت را در مقام تعبیر دانسته اند زیرا که خصوصیات وجودی که در لسان ادله وارد می شود بر دو گونه است برخی عناوینی است که عرف آنها را الغاء می کند مثل عنوان نقض در لا تنقض یا عنوان ترکه در ارث که می گویند اشاره به واقع ایقاع حالت سابقه و یا فوت مورث و بقای مال است و بعضی عرفا هم دخیل یا محتمل الدخل در موضوع حکم می باشند مثلاً عنوان فسق در لا تکرم الفاسق نمی شود گفت

که منظور از آن عـدم عدالت است که عنوان عدمی است بلکه یک عنوان وجودی دیگر است و این جا هم همین طور است و مشـهور می گوینـد در روایات عنوان (اذا فاتته الفریضه) و فوت اخذ شده است لیکن برخی آن را مشـیر به عدم اتیان گرفته اند که اگر این اسـتظهار را قبول کردیم عـدم اتیان با استصـحاب ثابت می شود و قضا نیز واجب خواهـد شد ولیکن اگرموضوع را فوت دانستیم اصـل برائت یـا استصـحاب عـدم فوت جاری می شود و قضا نفی می شود چون احتمال می دهیم واقعاً نمازمان با طهور بوده است بنـابراین طبق فتوای مشـهور به این مقـدار نتیجه اجزا ثـابت می شود که از باب اجزای حکم اول نیست بلکه از باب اقتضای مجاری اصول عملیه است.

ص: ۱۶۰

در اینجا مرحوم محقق اصفهانی اشکالی کرده بود که اگر در وقت شک حاصل شد و تبدل حکم صورت گرفت ولی مکلف عمداً در وقت فریضه را اعاده نکرد تا وقت خارج شد در این جا هم باید قائل به عدم وجوب قضا شوید در حالی که در فقه ملتزم به آن نمی شوید البته قاعده حیلوله دیگر این جا جاری نیست چون که مخصوص به شک بعد از وقت است ولیکن استصحاب عدم فوت و یا اصل برائت از وجوب قضا جاری می شود زیرا که شک در فعلی شدن وجوب و أمر جدیدی است که موضوعش قابل اثبات به استصحاب عدم اتیان در وقت نمی باشد همانند موردی که شک پس از فوت وقت حاصل شود و این اشکالی بود که قبلاً ذکر شد.

این اشکال را به دو شکل می شود پاسخ داد ۱ _ یک پاسخی است که خود حاج شیخ داده است که وقتی استصحاب در وقت جاری شود و اعاده فریضه را واجب کند حکم ظاهری وجوب آن فریضه برای مکلف ثابت می شود مثلاً ـ وجوب نماز ظهر ظاهراً برایش در وقت فعلی می شود و این حکم ظاهری یقیناً از وی فوت شده است اگر چه فریضه واقعی مشکوک بوده است زیرا که امر ظاهری به فریضه مشروط به نبودن واقع نیست بلکه مشروط به شک در واقع است که داشته است و این امر ظاهری فعلی به اداء یقیناً فوت شده است و این موضوع وجوب قضاء است زیرا که اقض ما فات هم امر واقعی أدائی را می گیرد و هم امرظاهری را.

این پاسخ نقضی دارد که اگر این گونه باشد و اقض ما فات را شما اعم گرفتید بنابراین اگر بعد از وقت این استصحاب یا حکم ظاهری به ادا رادر وقت داشت و به آن عمل نکرد تا وقت گذشت و امر ظاهری فوت شد اگر فوت امر ظاهری هم موضوع وجوب قضا باشد باید آن نماز را قضا کند حتی اگر علم پیدا کند که نماز واقعیش فوت نشده است چون موضوع أعم از فوت امر واقعی و یا فوت امر ظاهری است و امر ظاهری در زمان خودش بوده است و فوت شده است در صورتی که قطعاً با علم بعدم فوت فریضه واقعی حتی اگر بعد از وقت این علم حاصل شود قضا واجب نیست.

این نقض را این گونه جواب داده اند که اگر از ادله اقض ما فات تعمیمی را که ایشان می گوید استفاده کردیم در مورد فوت امر ظاهری هم امر به قضا می آید اما این امر به قضا هم امر ظاهری خواهد بود نه امر واقعی و عموم سنخیتش باید حفظ شود مثل عموم أمر به قضا از برای مستحب و واجب که اگر بگوئیم اقض ما فات مستحبات موقته را هم در بر می گیرد أمر به قضایش هم استحبابی است این جا هم همین طور اگر امری که فوت شده واقعی است قضائش هم أمر واقعی است و اگر ظاهری است قضائش هم أمر ظاهری است که با علم به عدم فوت حکم واقعی حکم ظاهری به قضا نیز رفع می شود پس اگر بعد از وقت یقین پیدا کردیم که واقع بوده و فوت نشده است این جا دیگر أمر به قضا ندارد این را در خیلی از موارد فقها استظهار می کنند که اطلاقات تدارک و یا جعل بدل به حسب حکم آن موضوع می باشد مثلاً در قاعده میسور گفته می شود که در مستحبات اثبات استحباب مقدار میسور را می کند و در واجبات اثبات وجوب آن را این جا هم کسی این ادعا را بکند این حرف تمام می شود و این نقض تمام نیست پس از ادله إقض ما فات اطلاق وجوب قضای حکم ظاهری ادائی را هم استفاده می کنیم ولیکن وجوب قضا ظاهری که اگر شک رفع شود وجوب قضا هم می رود و بیش از این هم فتوا نداده اند که اگر علم به خلاف پیدا نشد قضا لازم است و این جواب قابل قبول است.

۲ ـ پاسخ دیگری هم برخی مثل آقای خویی داده اند که از بعض ادله که در باب شک در اداء فریضه در داخل وقت آمده است و أمر به انجام فریضه کرده است ممکن است اطلاق بفهمیم مثل (اذا شککت فی فریضه انک لن تصلها فصلها) یعنی اگر شک در امتثال و انجام فریضه در وقت بشود واجب است آن فریضه را انجام دهید و ممکن است کسی بگوید (فصلها) مطلق است چه اداءً فی الوقت و چه قضاءً خارج وقت مانند أصل فریضه در موردی که یقیناً آن را انجام نداده است یعنی عرف از این تعبیر این را می فهمد که ذمه مکلف به نماز به همانگونه مشغول است و عین فریضه اصلی است که اگر فریضه اصلی را در وقت نیاوردی باید قضا کنی این هم همین گونه است و در این روایت اخذ نشده است که باید در شک در وقت حکم ظاهری استصحابی یا غیره باشد بلکه تنها شک در امتثال و تحقق واجب را کافی دانسته است اگر چه نسبت به موردی که شارع هم حکم به احتیاط و تنجیز کرده باشد به طریق اولی دلالت بر وجوب اعاده می کند و این جواب دوم اوسع از جواب اول است چون جواب اول در جاهائی تمام است که ما در داخل وقت امر به اداء ظاهری داشته باشیم یعنی أمر شرعی مثل استصحاب یا اماره داشته باشیم و در جائی که در وقت وجوب اداء با حکم عقلی ثابت می شود مثل شک در امتثال و یا علم اجمالی که وجوب احتیاط در آن عقلی است اگر امر به اداء در وقت منجز شود و مکلف عمداً آن را انجام ندهد پاسخ اول جاری نمی شود زیرا که در وقت امر ظاهری شرعی نداریم تا فوت شده باشد و موضوع أمر به قضا متحقق شود بر خلاف وجه دوم که خود شک در وقت را از برای اعم از اعاده در وقت و یا قضا در خارج وقت کافی می داند پس این پاسخ اگر تمام شود اوسع است چنان که فتوی مشهور هم شاید همین باشد .

ص: ۱۶۳

صورت دوم از تبدل حکم ظاهری اول تبدل آن به استصحاب در شبهه حکمیه است یعنی شک داشته باشیم که کدام یک از این دو فعل واجب است مثلاً مکلف در روز جمعه نماز ظهر بخواند چون معتقد است نماز ظهر واجب است نه جمعه و بعد از عمل دلیلی که دلالت داشته بر مجزی بودن نماز ظهر از حجیت بیفتد و شک کند که نماز جمعه واجب است تعییناً و یانماز ظهر واجب است تعیینا و یا تخییراً اگر این شبهه را بکند آنگاه استصحاب بقاء وجوب تعیینی نماز جمعه را از زمان حضور برای زمان غیبت می کند و نماز جمعه تعیینا بر او واجب می شود یعنی نمازی را که نخوانده وجوب تعیینیش ثابت می شود که باید در وقت اعاده کند مثلاً اگر وقت باقی است نماز جمعه رااعاده کند و اگر وقت اول که وقت نماز جمعه است گذشته است نماز ظهر را باید اعاده کند چون نمازی که خوانده در وقتی بوده که مشروع نبوده است و خارج وقت هم اگر باشد همین طور است و باید نماز جمعه را قضا کند و قضایش به ظهر است پس با این استصحاب ثابت می شود که نماز ظهری که خوانده است مشروع نبوده است و باید نماز جمعه اول وقت یانماز ظهر را بخواند اما در خارج وقت همان بحث می آید که اگر اداء به امر جدید نباشد باید قضا کند و اگر به امر جدید است و موضوع عدم اتیان به فریضه است این جا ممکن است کسی بگوید استصحاب عدم اتیان به فریضه واقعی جاری نیست چون فریضه مردد است که جمعه است یا ظهر که اگر جمعه باشد یقیناً انجام شده است و اگر ظهر باشد یقیناً انجام نگرفته است.

ولیکن این مطلب پاسخ دارد زیرا که موضوعات به نحو ترکیب اخذ شده است یعنی ما استصحاب وجوب جمعه را می کنیم و بعد می گوئیم یقینا جمعه ترک شده است و جمعه واجب است پس موضوع مرکب وجدان به انضمام تعبد احراز می شود یعنی موضوع بنابر ترکیب «ان یترک شیئاً و یکون ذلک فریضه» است و ترک جمعه بالوجدان ثابت است و این که واجب بوده است باستصحاب ثابت می شود و این بنابر این که موضوع عدم اتیان باشد به نحو ترکیب ثابت می شود و اما اگر موضوع فوت باشد ممکن است گفته شود که این صورت نیز مثل عدم اتیان است و می شود موضوع مرکب را ثابت کنیم و این فرق این صورت با صورت سابق است زیرا که بنابر ترکیب فوق نماز جمعه معلوم است و این که آن واجب بوده است با استصحاب ثابت می شود و در نتیجه موضوع مرکب با ضمّ وجدان به تعبد اثبات می شود پس چه عدم اتیان موضوع قضا باشد و چه فوت چون که فوت جمعه معلوم است می شود وجوب آن را اثبات تعبدی و یا استصحاب کرد و با ضم وجدان به تعبد موضوع مرکب را ثابت کنیم بدون اینکه به شکل اصل مثبت برخورد کنیم .

این بیان را مرحوم شهید صدر ذکر می کند و بعد مناقشه ای در آن می کند که اگر موضوع عدم اتیان باشد صحیح است اما اگر موضوع فوت باشد فوت به مجرد عدم اتیان و خروج وقت صدق نمی کند بلکه لازم است آن فعل مطلوب بوده و یا غرض در آن باشد و در وقتش بگذرد تا گفته شود فوت شده است مثلاً اگر چیزی که هیچ غرض در آن ندارد از دستش برود نمی گویند (فاتته) پس فوت جایی صدق می کند که شی فوت شده مطلوبیتی برای انسان داشته باشد بنابراین صدق فوت جمعه وقتی صادق است که جمعه واجب یا مطلوب مکلف باشد و ترک ذات فعل صلاه جمعه در وقت در صورت عدم وجوب آن بر مکلف باعث صدق فوت آن برمکلف نمی شود و این بدان معنا است که جزء اول موضوع مرکب در طول اثبات جزء دوم آن یعنی وجوبش است که لازمه عقلی استصحاب است و این همان اصل مثبت است پس فوت با قطع نظر از وجوب ثابت نیست و با فرض وجوب بالملازمه ثابت می شود ولی اصل مثبت می شود بنابراین اگر موضوع فوت باشد نه عدم اتیان حتی بنابر ترکیب موضوع قضاء قابل اثبات توسط استصحاب وجوب نماز جمعه نخواهد بود و اصل برائت از وجوب قضا جاری خواهد شد و همانند صورت اول نفی وجوب قضا در این صورت هم ثابت می شود.

تبدل حکم ظاهری(۹۰/۰۹/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبدل حکم ظاهری مکلف به ظاهری دیگری بود که گفتیم این حکم دوم یا اماره است که لوازمش حجت است و اگر اقتضای اعاده یاقضا داشته باشد ثابت می شود و اما اگر اصل باشد در این جا ۴ صورت را شهید صدر ذکر کرده است که دو صورت اول و دوم بیان شد و گذشت که تبدل حکم ظاهری اول به استصحاب باشد ـ که اصل شرعی است ـ گفته اند در صورت اول استصحاب در شبهه موضوعی است و صورت دوم استصحاب در شبهه حکمی است.

در این جا لازم است حاشیه ای بزنیم و عنوان راتوضیح دهیم که به این شکل صحیح نیست و باید عنوان عوض شود یعنی میزان این نیست که استصحاب در شبهه موضوعی باشد یا شبهه حکمی و این معیار نیست چون در هر دو صورت ممکن است استصحاب در شبهه موضوعی باشد و یا در شبهه حکمی و نکته این که شهید صدر تبدل حکم ظاهری اول را به استصحاب الزامی به دو صورت تقسیم کردند این است که در صورت دوم بنابر ترکیب در موضوعات، بشود موضوع وجوب قضا را ـ حتی اگر عنوان وجودی (فوت) باشد ـ اثبات نمود از طریق ضم وجدان به تعبد یعنی فعلی را که مکلف ترک کرده یقیناً گفته شود پس فوت شده یقیناً حال اگر با استصحاب بنابر ترکیب وجوب و فریضه بودن آن در وقت ثابت شود موضوع وجوب قضا که فوت فریضه است اثبات می شود و قضا ثابت می شود بر خلاف صورت اول که با استصحاب عدم اتیان واجب مثلاً نماز با طهور در وقت عنوان فوت ثابت نمی شود حتی بنابر ترکیب زیرا که فوت آن محرز نیست و لازمه عقلی استصحاب عدم اتیان است.

ص: ۱۶۶

و ما عرض می کنیم این نکته معیارش شبهه موضوعی بودن استصحاب و یا حکمی بودن نیست بلکه معیار و تعبیر صحیح و دقیقش آن است که شک گاهی در تحقق قیود واجب در خارج است که در حقیقت شک در امتثال یا محصل است و گاهی در ما هو الواجب است که در حقیقت شک در ما هو القید است که مکلف یکی را معمولا انجام داده است و دیگری را انجام نداده است و در هر دو ممکن است استصحاب جاری شده بعد از تبدل استصحاب در شبهه حکمیه باشد و ممکن است در شبهه موضوعیه باشد.

توضیح این که در صورت دوم می تواند شبهه حکمیه و یا موضوعیه باشد روشن است مثال شبهه حکمیه همان مثال سابق است که مثلاًـ ابتدا حکم ظاهری اقتضای وجوب ظهر را در روز جمعه تعییناً داشته و لیکن بعداز آن این حکم ظاهری تبدل یافته و ساقط شده و مقتضای استصحاب مثلاً بقای وجوب تعیینی جمعه در عصر غیبت مانند عصر حضور می باشد این شبهه حکمیه است وجوب اعاده جمعه ـ در صورت بقای وقت جمعه ـ و قضای آن ظهر ـ در خارج ـ با این استصحاب بنابرترکیب ثابت می شود و مثال استصحاب در شبهه موضوعیه مثل این که در جائی مسافر بوده و قصد عشره نداشته و مردد بوده است در این صورت تا سی روز نمازش قصر است حال اگر شک کند امروز روز سی و یکم است یا نه و بیّنه یا خبر ثقه ای به او می گوید امروز سی و یکم است و نماز را تمام می خواند بعد علم به خطای مستند آن خبر پیدا می کند و یا معارض

برایش پیدا می شود و ازحجیت ساقط می شود قهراً شک می کند در این که آیا واجب بر او قصر بوده یا تمام و استصحاب بقاء حکم قصر یا عدم اتمام سی روز در باره او جاری است و این استصحاب می گوید نمازش باطل است و نمازی که بر او واجب بوده قصر است که از او فوت شده است ــ بنابر ترکیب ــ و این استصحاب در شبهه موضوعیه است و مانند همان مثال جمعه و ظهر است که در وقت باید نماز قصر را اعاده کند و در خارج وقت مصداق صورت دوم بحث ما می شود که بنابر ترکیب شبهه اثبات موضوع فوت فریضه را دارد.

ص: ۱۶۷

بنـابر این معیار در این نکته حکمی بودن استصحاب نیست بلکه میزان آن است که شک در ما هو الواجب باشـد که آیا آنچه یقیناً انجام نگرفته واجب است و یا آنچه انجام گرفته، و به عبارت دیگر شک در ما هو القیـد و الخصوصـیه للواجب باشـد که آیا قصـریت یا تمامیت جمعه یا ظهر واجب است خواه این شبهه و شک به نحو شبهه حکمیه کلیه باشد مانند مثال جمعه و ظهر و یا به نحو شـبهه موضوعیه باشد مانند مثال قصر و تمام به جهت شک در تحقق موضوع خارجی آن، البته شبهه حکمیه قصر و تمـام نیز مثال دارد ماننـد این که مجتهـد ابتـدا نظرش آن بوده است که خروج از بلـد اقامه موجب قصـر نماز است حتی قبل از رسـیدن به حد ترخصّ زیرا که مسافر است و خارج از مکان اقامه است سپس نظرش عوض شده و استصحاب بقای حکم تمام تـا خروج از حـد ترخص را جـاری دانسـته که شـبهه حکمی است که اثبات وجوب تمام را می کنـد حال اگر در حـد ترخص نمـازش را قصـر خوانـده باشـد مقتضـای این استصـحاب اعاده در وقت و شـبهه قضا در خارج بنابر ترکیب خواهـد بود یعنی از مصادیق صورت دوم.

بنابراین عنوان صورت دوم دقیقاً همان عنوانی است که ما عرض کردیم نه آنچه را که شهید صدر عنوان کرده اند و این عنوان اعم است از این که استصـحاب در شـبهه حکمیه باشـد و یا در شـبهه موضوعیه و صورت اول نیز اعم از تبـدل حکم ظاهری به استصـحاب در شـبهه حکمیه یا موضوعیه است مثال استصـحاب در شبهه موضوعیه گذشت و مثال استصحاب در شبهه حکمی آن است که فقیهی بـا امـاره و دلیلی اثبـات می کنـد که آب کر بعـد از زوال تغیرش پـاک می شـود و نیـاز به اتصـال به کر یا جـاری نـدارد و بـا چنین آبی وضو می گیرد و نماز می خوانـد و بعـداً از این مبنی برگشت و آن دلیل مثلاً ازحجیت ساقط د و اصـلی که جاری می باشد استصـحاب بقاء نجاست آن آب است واین استصـحاب در شـبهه حکمیه است که اثبات بطلان نماز انجام شده را می کند البته اگر مقصود شهید صدر از استصحاب در شبهه موضوعی استصحاب در داخل وقت که وجوب اعاده را اثبـات می کنـد نباشـد بلکه استصـحاب به لحـاظ خـارج وقت و وجوب قضا باشـد همیشه شک در تحقق موضوع قضا ــ به لحاظ موارد شک در امتثال یاتحقق قیود واجب در وقت ــ شـبهه موضوعیه خواهـد بود نه حکمیه یعنی استصـحاب عدم تحقق صلاـه بـا طهـور در وقت است یعنی استصـحاب به لحـاظ امکـان اثبـات قضـا در موارد شـک در تحقق واجب در وقت همیشـه استصحاب در شبهه موضوعیه است زیرا که شک در تحقق ما هو الواجب المعلوم همیشه شبهه موضوعیه است هر چند منشأ آن شک شبهه حکمیه ای باشد که استصحاب حکمی در آن جاری باشد.

ص: ۱۶۸

بنابراین معیار حکمی بودن یا موضوعی بودن شبهه نیست بلکه معیار بالدقه این است که در صورت اول شک در تحقق مامور به معلوم می کنیم و استصحاب نفی آن قید مانند طهور چه در شبهه حکمی باشد و چه موضوعی اثبات اعاده را در وقت می کند ولی اثبات موضوع قضا را نمی کند و درصورت دوم شک در ما هو قید الواجب است که علی احد التقدیرین مکلف آن را انجام داده است و بر تقدیر دیگر آن را ترک کرده است و استصحاب اثبات می کند که آن قید و عملی که ترک شده است واجب بوده است ــ چه شبهه حکمیه باشد و چه موضوعیه ــ این اصلاحی است که نسبت به دو صورت اول و دوم لازم بود ذکر کنیم.

پس صورت اول از دوم این گونه جدا می شود که گاهی شک مکلف در این است که آیا مامور به و قیود آن که معلوم است تفصیلاً ، خارجاً محقق شده است یا نه و این صورت اول است که استصحاب نفی تحقق آن را می کند و گاهی شک در ما هو القید یا مامور به است که استصحاب اثبات می کند وجوب قید یا عملی را که مکلف انجام نداده است خواه مجرای استصحاب مذکور شبهه حکمیه باشد و یا شبهه موضوعیه باشد.

۳ ــ صورت سوم از موارد چهارگانه تبدل حکم ظاهری به اصل عملی الزامی جائی است که تبدل حکم ظاهری اول به یک حکم ظاهری شرعی نباشد یعنی اصل که جاری می شود بعد از حکم ظاهری اول استصحاب و اصل شرعی نباشد بلکه اصل الزامی عقلی است و این نیز دو صورت دارد.

۱) صورت اول آن یعنی صورت سوم اصل عقلی اشتغال در اطراف علم اجمالی یا منجزیت علم اجمالی است که دائر بین متباینین است و علم اجمالی بین متباینین را هم می شود در شبهه حکمیه مثال زد و هم در شبهه موضوعیه اما مثال شبهه حکمیه: مثلاًـ نماز ظهر یا جمعه را به خاطر دلیلی که گفته مجزی است بجا آورد و بعداً این دلیل از حجیت ساقط شده و قهراً علم اجمالی پیدا می کند که یا ظهر یا جمعه وجوب تعیینی دارد بنابر این که احتمال تخییر داده نشود و یا مثلًا در کثیر السفر کسی مبنایش این باشد که خود کثرت سفر برای تمام خوانده کافی است و لازم نیست برای کار باشد ولو برای سیاحت کثیرالسفر باشد باید نماز را تمام بخواند و بعد شک در صحت این مبنا کرد و احتمال داد که مبنای متأخیرین صحیح باشد که می گویند باید شغلش سفر یا در سفر باشد و دلیل یا اطلاقی هم پیدا نکرد تا وجوب تمام و یا قصر را در مورد کثیر السفری که شغلش در سفر نیست ثابت کند قهراً علم اجمالی پیدا می کند که کثیرالسفر به جهت سیاحت مثلاً یا قصر بر او واجب است و یا تمام و این علم اجمالی بین متباینین در شبهه حکمیه است که منجز نیز می باشد.

اما مثال در شبهه موضوعیه مثل این که کسی کثرت را موضوع قرار دهد ولی شک کند که کثرت سفر حاصل شده است یا نه؟ یا شک کند که این سفر به جهت شغل بوده است یا سیاحت، قهراً علم اجمالی در شبهه موضوعی برایش حاصل می شود و ضابطه این صورت سوم آن است که علم اجمالی بین متباینین برایش پیدا شود که علم اجمالی بین متباینین منجز است چه در شبهه حکمیه باشد و چه در شبهه موضوعیه ــ و این علم اجمالی اگر قبل از عمل باشد قطعاً باید هر دو طرف را احتیاطاً بیاورد واین روشن است و بحث در این جا در سه تا فرض دیگر است.

ص: ۱۷۰

۱ ــ فرض اول این که علم اجمالی بعد از عمل به حکم ظاهری اول و در وقت حاصل شده باشد یعنی پس از انجام نماز جمعه یا ظهر و یا قصر یا تمام حاصل شود در اینجا ممکن است کسی بگوید حال که علم اجمالی دارد باید طرف دیگر را هم بیاورد ولی این مطلب صحیح نیست چون یک طرف علم اجمالی را آورده است و بعداً علم اجمالی برای او حاصل شده است و این چنین علم اجمالی منجز نیست چون علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارد زیرا اگر وظیفه اش آنی بوده است که انجام داده فعلاً آن تکلیف ساقط شده است پس شک در تکلیف دارد و شک در تکلیف منجز نمی باشد و طرف دیگر را لازم نیست بیاورد و منجزیت علم اجمالی که احتیاط عقلی است در این جا نیست بله اگر قبل از عمل بود علم اجمالی غیر منحل بود اما چون بعد از عمل به یک طرف حاصل شده است منجز نیست و استصحاب عدم تکلیف هم جاری نیست همانگونه که در بحث با صاحب کفایه در مسأله شک در سببیت مفصلاً گذشت که استصحاب بقای وجوب اگر واقع وجوب باشد استصحاب فرد مردد است و اگراستصحاب جامع وجوب باشد فرد مردد نیست و کلی قسم ثانی است ولیکن چه فرد مردد باشد و چه استصحاب کلی باشد جامع و کلی بین دو حکمی است که یکی از آن دو قابل تنجیز نیست و استصحاب تکلیف مردد بین ما یقبل التنجیز و مالا ـ یقبل التنجیز جاری و منجز نیست البته در صورتی که این تکلیف معلوم بالاجمال تکراری باشد و مکلف بداند در آینده هم به آن مبتلی می شود علم اجمالی تدریجی برای او حاصل می شود که مثلاً یا فعلاً ظهر را باید بخواند و یا در جمعه آینده بر او واجب می شود و این علم اجمالی تدریجی در عمود زمان است که منجز می باشد و یا بداند به مثل سفر چند روز دیگر مبتلی می شود که اگر چنین فرضی باشد علم اجمالی تدریجی حاصل می شود و احتیاط در وقت هم واجب می شود از باب این علم اجمالی تدریجی استقبالی نه آن علم اجمالی که یک طرف آن گذشته است و امتثال شده است ولیکن این علم اجمالی تدریجی در همه موارد نیست.

تبدل حکم ظاهری به اصل عملی(۹۰/۰۹/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبدل حکم ظاهری به اصل عملی الزامی در دوران امر بین متباینین در علم اجمالی بود که مثلاً کسی مجرد کثرت سفر را ــ ولو برای سیاحت ــ برای اتمام در نماز کافی بداند و بعد از این نظرش برگردد و علم اجمالی حاصل شود که وظیفه یا قصر است یا تمام که اگر قبل از عمل باشد هم قصر باید بخواند و هم تمام، زیرا که علم اجمالی دائر بین متباینین است که منجز است اما درسه فرض دیگر بحث می شود.

۱ ــ فرض اول گذشت و آن این بود که بعد از عمل تبدل رأی برایش حاصل شود وحکم ظاهری از حجیت بیافتد و علم اجمالی برایش حاصل شود که گفتیم چون یک طرف این علم اجمالی انجام شده است دیگر منجز نیست و طرف دیگر در حکم مشکوک است مگر این که علم اجمالی تدریجی حاصل شود که بیانش می آید.

۲ ــ فرض دوم این است که قبل از عمل برایش تبدل حکم ظاهری و علم اجمالی حاصل شده باشد که چون دو طرف تکلیف هیچ کدام انجام نشده است علم اجمالی منجز است و باید هم قصر بخواند و هم تمام و این احتیاط عقلاً واجب است حال اگر احتیاط نکرد و یک طرف را آورد و وقت خارج شد آیا این جا قضا دارد یا خیر؟ زیرا که در وقت انجام آن طرف دیگر برای او منجز شده بود ــ از باب منجزیت علم اجمالی ــ و آن را عمداً ترک کرده است و وجوب قضا در این جا اولی از وجوب قضا در جائی است که تبدل بعد از وقت برایش حاصل شود و شاید برخی نیز در این فرض فتوا به وجوب قضا بدهند.

ص: ۱۷۲

در فرض فوق وجوهی را شهید صدر ذکر می کنند (پنج وجه را) و در همه آنها مناقشه می کنند که مبنای فتوا به وجوب قضا در فقه یکی از این وجوه است .

۱ ــ وجه اول همان وجهی است که در صورت اول یعنی تبدل حکم ظاهری به استصحاب گفته شد که چون مکلف در وقت مکلف به اداء بود ظاهراً و آن هم فوت شده است یقیناً پس «اقض مافات کما فات» شامل وی می شود و وجوب قضای ظاهری برایش ثابت می شود.

لیکن این بیان در این جا تمام نیست زیرا که در آنجا تکلیف شرعی ظاهری ــ استصحابی ــ به أداء داشت که فوت شده بوده ولیکن در مانحن فیه چنین أمر شرعی به اداء وجود ندارد بلکه تنها حکم عقل به منجزیت علم اجمالی و وجوب احتیاط است که آن هم حکم شرعی نیست تا فوت أمر ادائی صدق کند یعنی «اقض مافات» موضوعش فوت امر شرعی است و لو ظاهری و در اینجا أمر شرعی به اعاده طرف علم اجمالی در وقت نداریم بلکه تنها یک احتیاط و اشتغال عقلی است واحکام عقلی به منجزیت یا وجوب طاعت و امتثال اوامر مولی مورد قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) قرار نمی گیرد تا حکم شرعی ظاهری به احتیاط ثابت شود بلکه این ملازمه در مبادی احکام درست است ولی جائی که مربوط به باب اطاعت و امتثال است قاعده ملازمه جاری نیست زیرا همانگونه که در جای خودش ثابت شده لغویت و یا تسلسل لازم می آید چون

اگر شـارع بگویـد اطاعت احکام من لازم است همین حکم هم نیاز به حکم به وجوب اطاعت دیگری دارد و تسـلسل می شود پس حکم شرعی ظاهری به اداء فوت شده را در این جا نداریم تاموضوع «اقض مافات» شکل بگیرد.

ص: ۱۷۳

البته اگر کسی از مثل روایت زراره که گذشت (متی استیقنت أو شککت فی فریضه انک لم تصلها... صلیتها) (۱) اطلاق بفهمد چون مورد آن شک در امتثال است که آن هم به حکم عقل است و مانند علم اجمالی است که عقلا مورد احتیاط است و آن را شامل موارد علم اجمالی هم بداند و از (صلیتها) وجوب صلاه أعم از اعاده و قضاء را استفاده کند در اینجا نیز قضا واجب می شود زیرا در موضوع أمر به (صلّیتها) اخذ نشده است که استصحاب یا اماره بر وجوب اعاده داشته باشی بلکه محض شک در امتثال را کافی دانسته است که صلاه را انجام دهی پس کأنه موضوع مطلق شک است که موضوع حکم عقل به اشتغال باشد البته نباید این أمر را تنها ارشاد به حکم عقل بگیریم بلکه باید بگوئیم یک تعبد شرعی به وجوب اعاده در وقت است و قضا در خارج وقت که در این صورت این جا را هم شامل می شود پس اگر این استظهار را کسی قبول کند درمانحن فیه نیز وجوب قضا خارج از وقت ثابت می شود و این مطلب در فقه بایستی تحقیق و بررسی شود.

۲ ــ وجه دوم استصحاب عدم اتیان واجب و فریضه در وقت است بنابر مبنای کسانی که موضوع قضا را عدم الاتیان بالفریضه می دانند نه عنوان (فوت) که امر وجودی است و حالت سابقه ندارد و فوت را مشیر به عنوان عدم اتیان گرفته اند و موضوع را عدمی می دانند در این صورت گفته می شود که استصحاب عدم اتیان الفریضه در داخل وقت جاری است زیرا که مکلف شک دارد که فریضه را انجام داده است یا نه چون احتمال می دهد طرفی را که انجام نداده است فریضه بوده است و استصحاب می کند که انجام نداده است این وجه به نفع کسانی است که موضوع وجوب قضا را عدمی می گیرند.

۱- وسائل، ج۴، ص۲۸۳.

بر این وجه هم اشکال وارد است زیراکه موضوع قضا عدم اتیان فریضه و واجب بما هو واجب نیست بلکه عدم اتیان واقع فریضه است که واجب بوده مثلاً در قضای نماز ظهر عدم اتیان به نماز ظهر واجب است و عنوان نماز ظهر معلوم التحقق است همانگونه که عنوان جمعه معلوم العدم است ــ همچنین در مثال قصر و تمام ــ پس در عنوان واقع فریضه شک نیست بلکه یکی از آنها مقطوع الایتان است و دیگری مقطوع العدم است و این استصحاب فرد مردد است که جاری نیست چون که شک در آن نیست بنابراین استصحاب عدم اتیان بفریضه حتی بنابر مبنای کسانی که موضوع قضا را عدمی می گیرند جاری نیست .

۳ ــ وجه سوم تشکیل علم اجمالی تدریجی است زیرا که مکلف قبل از عمل وقتی که علم اجمالی برایش حاصل شد و هنوز هیچ کدام را نیاورده بود در حقیقت دو علم اجمالی داشت یک علم اجمالی دفعی که در وقت یا قصر بر او واجب است و یا تمام و دیگری علم اجمالی تدریجی به این که یاتمام بر او واجب است و یا اگر قصر را نخواند بعد از اتیان تمام، در خارج وقت قضای قصر بر او واجب خواهد شد یعنی یک علم اجمالی دیگری هم دارد که یا آن طرفی را که می خواهد انجام دهد فعلاً بر وی واجب است و یا اگر طرفی را که نمی خواهد انجام دهد قضایش بعد از وقت بر وی واجب خواهد شد و این علم اجمالی تدریجی هم مثل علم اجمالی دفعی منجز است و اگر یک طرف را انجام داد باید طرف دیگر را هم در وقت استقبالی انجام دهد و دومی شک بدوی نمی شود زیرا که از اول طرف علم اجمالی تدریجی بود و منجز شد پس بعد باید آن را انجام دهد.

پاسخ این وجه هم روشن است زیرا که این علم اجمالی تـدریجی اگر علی کل تقدیر بود منجز بود ولی در اینجا وجوب قضـا بنابر این تقـدیر است که مکلف نماز دوم را در وقت انجام ندهد و بداند که انجام نمی دهد مثلًا از ابتدا عازم بر ترک یکی از دو طرف معیناً باشـد که در این فرض علم اجمالی تـدریجی برایش حاصل می شود اما کسـی که این عزم را از ابتـدا ندارد که غالباً هم ندارنـد این علم اجمالی تـدریجی برایش حاصل نمی شود چون یک طرف آن از ابتدا محرز نیست و تقدیر حصولش مشکوک است پس علم اجمالی تدریجی حاصل نمی شود و این وجه هم در تمام فروض تمام نیست .

۴ _ وجه چهارم این است که کسـی بگوید قضا به امر اول است و یا قائل به تعدد مطلوب باشد که این معنایش همان است که قضـا روحـاً به امر اول است که این مبنـا را اگر کسـی قبول کنـد قضا در اینجا واجب می شود زیرا که قضا در واقع اداء است و قضا نیست و از اول می داند که مطلوب مولا یا قصـر است یا تمام و انجام در وقت مطلوب دوم مولی است و نسـبت به مطلوب اول وقت قید نیست پس در حقیقت فعل قصر خارج از وقت طرف همان علم اجمالی دفعی قرار دارد و اداء می شود که واجب است عقلا هر دو طرف انجام داده شود ولیکن این مبنا صـحیح نیست و دلیلی بر تعدد مطلوب نیست بلکه خلاف ظاهر روایات و بعضی از قواعد مثل قاعده حیلوله که بین شک در وقت و خارج وقت تفصیل قائل شده است می باشد.

۵ ـ وجه پنجم تشکیل علم اجمالی تدریجی دیگری است در مورد واجبات تکراری مثل نماز جمعه و ظهر که در داخل وقت نماز جمعه خوانده و نماز ظهر را نخوانده و در هر روز جمعه این تکلیف تکرار می شود که در این جا علم اجمالی تدریجی دیگری پیدا می شود که اگر ظهر واجب بوده است باید آن را قضا کند و اگر تکلیف جمعه بوده است نسبت به روز جمعه آینده باید آن را بخواند و این هم علم اجمالی تدریجی بین متباینین است و منجز است زیرا آمدن جمعه بعدی قطعی است ـ و فرض کنیم علم به عدم سفر در آن روز را هم دارد و علم اجمالی تدریجی هم منجز است بلکه اگر تا روز جمعه آینده نماز ظهر جمعه گذشته را قضا نکرده باشد علم اجمالی دفعی هم به وجوب قضای ظهر جمعه گذشته و یا نماز جمعه فعلی شکل می گیرد و همین طور است مثال علم اجمالی بین قصر و تمام که اگر بداند دو باره کثرت سفر برای سیاحت خواهد داشت این جا علم اجمالی تدریجی برایش حاصل می شود این ها پنج وجه است برای اثبات وجوب قضا در فرض دوم از سه فرض یعنی برای کسی که تبدل حکم ظاهری به علم اجمالی در حقش قبل از عمل حاصل شده و دو طرف را واجب کرده عقلاً ولیکن در عمل اکتفا به یک طرف کرده تا وقت خارج شده است .

۳ ـ فرض سوم این است که حکم ظاهری و تشکیل علم اجمالی بین متباینین بعد از وقت باشد و در وقت علم اجمالی منجزی نداشته است بلکه همان حکم ظاهری اول بوده است که امتثال کرده است اما از وجوه پنج گانه در این فرض وجه اول جاری نیست چون در وقت طرفی را که ترک کرده برایش منجز نبوده است نه شرعاً و نه عقلاً ـ و شک هم بعد از وقت حاصل شده است که مشمول روایت زراره و امثال آن هم نمی باشد. أما وجه دوم اگر اشکال فرد مردد را نداشته باشد در این فرض جاری است چون استصحاب عدم اتیان به فریضه در وقت اینجا نیز جاری می شود چون احتمال می دهد آنچه آورده است فریضه نبوده وجه سوم که علم اجمالی تدریجی بود از ابتدا بین اداء یک طرف یا قضای طرف دیگر اگر آن را در وقت ترک کند در این جا جاری نیست چون این علم اجمالی وقتی حاصل می شود که از وقت خارج شده است و یک طرف آن که تکلیف ادائی است ساقط شده است و دیگر منجز نیست وجه چهارم هم در این فرض جاری نیست زیرا که قضا اگر به امر اول هم باشد و شک در قضا مثل شک در اداء باشد باز هم علم اجمالی دفعی منجز تشکیل نمی شود زیرا که بعد از عمل به یک طرف و سقوط آن و مثل فرض اول از سه فرض است که علم اجمالی اگر بعد از انجام احد الطرفین حاصل شود منجز نیست وجه پنجم در این فرض جاری است زیرا که علم اجمالی تدریجی و یا دفعی نسبت به تکالیفی است که هنوز به آنها عمل نکرده است پس منجز است.

ص: ۱۷۷

پس از آن پنـج وجه تنهـا وجه دوم و پنجم اگر تمـام شود در این فرض نیز تمـام می شود و لهـذا گفتیم که نفی قضا در فرض سوم به طریق اولی است و قول به قضـا در فرض دوم به طریق اولی است زیرا که سه وجه دیگر برای اثبـات وجوب قضا در آن جـاری است که در فرض سوم جـاری نمی باشـد. همچنـانکه در فرض اول ـ تبـدل حکم ظاهری در وقت بعـد از عمل ـ تنها وجه پنجم (علم اجمالی تـدریجی دوم) جاری است و اقتضای اعاده را در وقت دارد البته این نکته را هم بایستی اضافه کرد که در این فرض هم اگرمکلف علم اجمـالی تـدریجی مـذکور برایش حاصـل نشود ـماننـد مثال سـفر ـ در وقت اعاده مثلاً نماز قصـر که نخوانـده است برایش واجب نیست زیرا که علم اجمالی دفعی بعـد از عمل به یک طرف حاصل شده و منجز نیست و علم اجمالی تدریجی هم به جهت عدم علم به کثرت سفر دیگر معلوم نیست ولیکن اگر کثرت سفر سیاحتی برایش اتفاق افتاد علم اجمالی دفعی به وجوب قضای نماز قصـر نسـبت به سفر قبلی یا وجوب ادای نماز تمام در این سفر سیاحتی پیدا می کند و این نیز علم اجمالی منجزی خواهـد بود که قضای نماز سـفر گذشـته را منجز می کند و در حقیقت در این صورت نفی وجوب ادای آن در وقت و اثبات وجوب قضای آن در خارج از وقت می شود که نکته ظریفی است و از مقتضـیات اصول عملیه است که در جائی اعاده فریضه مشکوکی در وقت واجب نباشد ولیکن قضایش در خارج وقت واجب باشد.

ص: ۱۷۸

ادامه بحث قبل(۹۰/۰۹/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در صورت تبـدل حکم ظاهری به اصل عملی بود که عرض شـد که در این جا ۴ صورت ذکر شده و در صورت سوم ــ که تبـدل حکم ظاهری به قاعـده واصل احتیاط عقلی در اطراف علم اجمالی بین متباینین بود مانند ظهر و جمعه یا قصـر و تمام ــ گفتیم که اگر تبـدل قبـل از عمـل بود واجب است هر دو طرف علم اجمـالی را انجام دهـد و اگر یکی را انجام داد و عمـداً دیگری را انجـام نـداد تـا وقت تمـام شـد برای وجوب قضا ۵ وجه ذکر شـد که پنجمی آنهـا علم اجمـالی تـدریجی در مـوارد تکراری بـودن واقعه بـود ماننـد ظهر و جمعه که در هر روز جمعه تکرار می شود و این علم اجمـالی تـدریجی در هر سه فرض صورت سوم تشـکیل می شـد و اقتضـای اعـاده یـا قضـای ظهر ــ اداء در وقت و یا قضاء در خارج وقت ــ را دارد اگر چه نماز جمعه در جمعه اینده طرف علم اجمالی دفعی دیگری هم هست و آن علم اجمالی در جمعه آینده به وجوب ظهر یا جمعه اداءً می باشـد زیرا اگر واجـبی طرف دوم علـم اجمـالی دفعی یـا تـدریجی یـایکی دفعی دیگری تـدریجی بـود هر دو منجز است و احتیـاط در اطراف هر دو واجب می شود و این وجه پنجم که علم اجمـالی تـدریجی است گفـتیم که در جـائی است که واقعه تکراری باشد مثل ظهر و جمعه و یا قصـر و تمام در کثرت سفر در صورتی که بداند در آینده به آن مبتلا می شود اما اگر علم ندارد که واجب تکرار خواهد شد مثل این که معلوم نباشد دو باره کثرت سفر برایش پیش بیاید یادر مثال جمعه علم به فعلیت نماز جمعه در جمعه دیگر نـدارد و احتمال مرض یا سـفر را می دهد در این جا دیگر علم اجمالی تدریجی حاصل نمی شود و قضا و یا اداء ظهر بر او واجب نیست.

ص: ۱۷۹

لیکن در اینجـا بـایستی اضـافه کنیم همین قضـای ظهری که نخوانـده ممکن است طرف علم اجمالی دفعی قرار بگیرد و آن در این صورتی است که اتفاقاً آن واقعه برایش پیش بیاید مثلاً کثرت سـفر دیگری شکل بگیرد یا جمعه آینده بیاید و اتفاقاً حاضر و صـحیح و سالم باشـد که در این صورت علم اجمالی دفعی پیـدا می کنـد که یا ۲ ظهر یکی قضای گذشـته و یکی اداء برای امروز باید بجا بیاورد یا نماز جمعه امروز بر او واجب است و همچنین در مثال قصـر و تمام یا بر او یک تمام ادائی واجب است و یا دو نماز قصـر یک نماز قصر ادائی برای امروز و یکی نماز قصر قضائی برای گذشته، و این علم اجمالی دفعی و منجز است و قضای آنچه که در گذشت در وقت انجام نداده است را بروی منجز و واجب می کند.

این نکته ظریفی است که اداء نماز ظهر و یا نماز قصر در وقتش بر او واجب نبود چون علم اجمالیش بعد از عمل به یک طرف حاصـل شـده بود و علم اجمالی تـدریجی هم برایش نبود چون علم به ابتلاء دوم را نـداشت و احتمال مرض یا سـفر را می داد پس اداء بر او در وقت نبـود ولیکـن قضـای همـان فریضـه کـه ادایش در وقت واجب نبـود خـارج وقت به جهت تشـکیل علم اجمـالی دفعی در آینـده واجب می شـود یعنی موردی هم داریم که بـا تبـدل حکم ظـاهری در وقت اداء واجب نباشـد ولیکن قضـای همـان تکلیفی که در وقت ادایش واجب نبـود واجب گردد و این از مقتضـیات این علم اجمـالی دفعی است که بعـد از وقت حاصل می شود و منجز است.

۴ _ صورت چهارم از صور ۴ گانه تبدل حکم ظاهری به اصل الزامی تبدل حکم ظاهری اول به اصل اشتغال عقلی غیر از منجزیت علم اجمالی است و آن در موارد دوران بین اقل و اکثر یا تعیین و تخییر بنابر این که اتیان اکثر واجب باشد لیکن نه از باب علم اجمالی زیرا که این علم اجمالی مثلاً منحل است چون اقل علی ای حال واجب است (این بحث و تفصیلاتی که دارد در جای خودش خواهد آمد) بلکه از باب منجزیت شک در سقوط غرض مولی در اصل مرکبی که معلوم بالتفصیل است می باشد و مانند وجوب بر مکلف به حکم عقل منجز است و شک در سقوط و تحصیل آن نیز مانند شک در امتثال یا تحصیل واجب مجرای اصل عقلی اشتغال است و این مثل همان بحثی است که صاحب کفایه در تعبدی و توصلی فرمود که غرض مولا منجز است و اگر علم به غرض پیدا کردیم به آن ذمه مشغول است تا یقین به تحصیل و سقوط غرض حاصل شود.

بنابر این صورت چهارم تبدل حکم ظاهری در موارد دوران بین اقل و اکثر است _ بنابر عدم منجزیت علم اجمالی دائر بین اقل و اکثر _ بلکه بنابر منجزیت شک در سقوط غرض مانند این که مجتهد در ابتدا نظرش بر کفایت اقل بوده است ولیکن بعداً نظرش برگشت و دلیل آن حکم ظاهری به جهتی از جهات از حجیت ساقط شد و از موارد دوران بین اقل و اکثر شد حال این شک در غرض را اگر منجز می دانست این جا باید احتیاط کند اگر در وقت این شک برایش حاصل شود یعنی چه قبل از عمل به اقل باشد و چه بعد از عمل واجب است اکثر را دو باره بیاورد چون شک در امتثال و سقوط غرض مولا دارد و این اشتغال از باب منجزیت علم اجمالی نیست تا گفته شود بعد از خروج یک طرف و سقوط آن به امتثال طرف دیگر شک در تکلیف است و برائت از آن جاری می شود بلکه چون اشتغال ذمه به غرض یقینی است و شک در فراغ ذمه در داخل وقت است چه قبل از انجام اقل و چه بعد از آن هر وقت حکم ظاهری اول از وی گرفته شود و ساقط شود شک در سقوط غرض معلوم می کند باید اکثر را انجام دهد و این یک فرق میان صورت چهارم و سوم است که در حقیقت در فرض اول از سه فرض است و در دو فرض دیگر هم فرق است.

ص: ۱۸۱

فرض دوم این است که تبـدل حکم ظاهری اول داخل وقت انجام گیرد ولیکن عمداً اکثر را انجام ندهد تا وقت خارج شود آیا قضای آن لازم است یا نه؟ در این جا بایـد دیـد همان ۵ وجهی را که قبلاًـ گفتیم یـا نه؟ وجه اول برای وجوب قضـا را اگر در ادائی که فوت شـده و عقلاً منجز بوده قبول کردیم در این جا نیز می آید زیرا که أداء آن منجز بوده است وجه دوم هم در این جا می آیـد یعنی استصـحاب عدم اتیان فریضه و واجب به ما هو واجب وجه چهارم هم که بگوئیم قضا به امر اول است در این جا می آیـد چون معنایش این است که نسبت به مطلوب اول شک در اداء است و دو وجه سوم و پنجم در اینجا جاری نیسـت زیر این دو وجه مبتنی بر تشـکیل علم اجمـالی تـدریجی بود که یـک طرف آن عملی بود که انجـام گرفته یـا در آینـده ـ اگر واقعه تکرار می شود ـ واجب خواهـد بود و طرف دیگرش اکثرا است أداءً در داخـل وقت و یـا قضـاءاً در خـارج که چون در اینجـا طرف دیگر اقـل است که معلوم الوجوب است علی کل تقـدیر لهـذا این دو علم اجمالی تـدریجی نیزماننـد علم اجمالی دفعی دائر بین اقل و اکثر است که در این صورت چهارم فرض بر این است که منجز نیست پس دو وجه سوم و پنجم تخصصاً از این صورت خارج است.

فرض سوم آن است که تبـدل خـارج وقت حاصل شود که در این فرض دیگر وجه اول هم از آن پنـج وجه برای وجوب قضـا جاری نخواهـد بود چون در وجه اول شـرط است که تبدل در وقت حاصل شود تا اداء شـرعاً یا عقلاً منجز و واجب است و در این فرض سوم تبـدل حکم ظـاهری خـارج از وقت انجام گرفته است و در داخـل وقت اکثر منجز نبوده است پس در این فرض فقـط دو وجه دیگر جاری است که یکی وجه دوم است یعنی استصـحاب عـدم اتیان به واجب است دیگری وجه چهارم اسـت که اگر قضـا به امر جدیـد نباشـد شـک در امتثال غرض یا مطلوب اول مولی اداءاً در وقت خواهـد بود و نسـبت به آن اشـتغال عقلی جـاری می شود و بـدین ترتیب چهـار صورت تبـدل حکم ظـاهری به اصـل عملی و فروض متصور در هر یک و وجوب اعاده و یا قضا در هریک از آنها یا عدم وجوب آن مشـخص می گردد و همانگونه که در ابتدا عرض کردیم نفی اعاده یا قضا و یـا هر دو در برخی از ایـن صـور و فروض مربـوط به اجزای حکم ظـاهری مرتفع شـده و متبـدل شـده نیست بلکه مربـوط به مقتضای مجاری است اصول عملیه است که پس از سـقوط حکم ظاهری اول از حجیت جاری شده و اقتضای نفی اعاده یا قضا را می کنـد و این تطبیقات اصول عملیه خیلی مهم است و خیلی جاها در فقه محتاج به دقت و مهارت در این تطبیقات هستیم و اگرکسـی اشـراف نداشـته باشـد ممکن است اشـتباه کند و اجمالاً معلوم شد که در بعضـی فروض اعاده لازم است و قضا لازم نیست و در بعضـی فروض هر دو وجب است و در برخی هر دو واجب نیست و یک صورت هم پیـدا کردیم که اعاده در وقت واجب نمی شود ولیکن قضای آن خارج از وقت واجب می شود و بدین ترتیب بحث اجزاء پایان می یابد.

ص: ۱۸۲

مقدمه واجب(۹۰/۱۰/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه واجب

قبل از شروع در مبحث مقدمه واجب لازم است نکاتی مقدمتاً ذکر شود.

۱ ـ مراد از وجوب مقدمه چیست؟

مراد از وجوب مقدمه لابدیت مقدمه نیست که بعضی از آن تعبیر به وجوب عقلی کرده اند زیرا که لابدیت همان توقف و مقدمیت است و چیز دیگری نیست و اصلاً عقل حکم به وجوب ندارد و تقل مشرع احکام نیست بلکه مدرك است مخصوصاً در امور نظری و در این جا که مربوط به عقل نظری است عقل لابدیت و توقف را تشخیص می دهد که همان مقدمیت است و چیز دیگری نیست و تعبیر از آن به حکم عقل به وجوب، مسامحه است و منظور از وجوب غیری مقدمه وجوب شرعی است ولی مقصود وجوب شرعی به معنای جعل و انشاء وجوب نیست یعنی وجوب شرعی بر دو معنی اطلاق می شود.

معنی اول: یک معنی وجوب مجعول است که امری اعتباری و انشائی است مثل جعل و انشاءوجوب حج در آیه شریفه (و لله علی الناس حج البیت) که چنین انشائی در باب وجوب مقدمه نیست و شارع جعل و اعتبار وجوب بر مقدمه قرار نداده است.

معنای دوم: وجوب شرعی روح وجوب است که در مباحث مختلف گفتیم وجوب شرعی قوامش به انشاء نیست بلکه به همان خواستن و اراده تشریعی مولا است چه در مقام ابراز آن انشاء و جعل اعتبار بکند و یا اخبار از مطلوبیت و اراده تشریعی خود دهد و گفتیم که این هم وجوب شرعی و واجب الاطاعه است که در اوامر شخصی معمولاًـ چنین است و در اینجا نسبت به مقدمات واجب بحث از روح وجوب است که اگر چیزی مطلوب نفسی مولا بود و اراده به آن تعلق گرفت و مقدمه ای داشت آیا مولی آن مقدمه را هم می خواهد یا نه.

ص: ۱۸۳

پس مقصود از وجوب شرعی غیری مقدمه همان مطلوبیت و اراده تشریعیه مولا است که نسبت به ذی المقدمه دارد که در اینجاغیری و تبعی و ارتکازی است یعنی وقتی مقدمه را ببیند نسبت به مقدمه هم اراده پیدا می کند پس روح وجوب هم همیشه و به شکل تفصیلی نسبت به مقدمه واجب در مولا نیست بلکه به شکل ارتکازی و تبعی است یعنی ممکن است مولا اصلاً مقدمه را نبیند یا نداند و توجه نداشته باشد مثل اینکه نمی داند برای وضو باید مکلف چه مقدار راه برود تا به واجب نفسی برسد که در چنین فرضی مطلوبیت و اراده غیری بالفعل در نفس مولا ایجاد نمی شود و بر عنوان کلی مقدمه هم اراده غیری یا وجوب قرار نمی گیرد زیرا بعداً خواهیم گفت که عنوان مقدمه حیثیت تعلیلی برای خواستن واقع مقدمه است مانند طی مسافت تا مکه یا وضوء و تیمم برای نماز و هکذا نه اینکه عنوان مقدمه مطلوب باشد پس مراد از وجوب مقدمه وجوب شرعی است ولو به معنای روح وجوب که مطلوبیت و اراده تشریعیه است و آن هم نه تفصیلی به عنوان مقدمه بلکه تبعی و

ارتکازی برای واقع مقدمه در جائی که مولا مقدمه را تصور کند که بنا بر ملازمه گفته می شود مطلوبیت به آن هم کشیده می شود .

۲ _ این مسأله: مسأله عقلی است و بحث لفظی نیست که صاحب معالم لفظی بحث کرده است و گفته است که دلالت امر بر وجوب مقدمه نه مطابقی است، نه تضمنی است و نه التزامی است و مرحوم آخوند اشکال کرده است که این بحث عقلی است و بحث از این است که أمر به شییء دلالت لفظی بر وجوب مقدمه اش دارد تا این گونه بحث شود بلکه بحث در استلزم عقلی است نه دلالـلت لفـظ هر چنـد در طـول ثبوت اسـتلزام عقلی دلالـلت لفظی الـتزامی بـا لمعنی الاـعم نیز از برای لفظی که دال بر وجوب ذی المقـدمه باشـد ایجاد می شود و این یک بحث ثبوتی عقلی است که چنین اسـتلزامی آیا هست یا نه و آیا مطلوبیت را اراده نفسی مولاـ مستلزم اراده دیگری از برای مقـدمات مراد نفسـی نیز ایجـاد می شود یـا نه و در حقیقت در این موارد دو اراده و محبوبیت در نفس مولاـ شـکل می گیرد یـا فقـط همان اراده و محبوبیت نفسـی نسـبت به ذی المقـدمه است و لاغیر؟ و کاشف از این ملازمه عقل نظری است .

۳ _ نکته سوم که لازم است توضیح داده شود این است که آیا این بحث از مباحث اصولی است یا فقهی است یا کلامی است یا هیچ کدام بلکه از مبادی تصدیقی علم اصول است این چهار قول در کلمات اصولیون آمده است و بعضی نیز گفته اند اگر عنوان مسأله این باشد که مقدمه واجب است یا نه بحث فقهی خواهد شد و مثل این است که بگوئیم آیا نماز واجب است یا واجب نیست بلکه اگر بحث اعم از واجب و مستحب هم باشد باز هم مسأله فقهی است چون که بحث از این که مقدمه مستحب هم مستحب است یا نه بحث فقهی است اما اگر گفتیم عنوان مسأله این است که آیا وجوب شیئی مستلزم وجوب مقدماتش هست یا نه بحث اصولی می شود زیرا که بحث از ملازمات احکام فقهی نیست و بدین ترتیب شکل طرح مسأله و قالب عنوان آن در فقهی یا اصولی بودن مسأله دخیل است.

این اقوال کلاـ نادرست است و صحیح آن است که این مسأله اصولی است نه فقهی بعضی گفته اند فقهی نیست چون فقه از احکام عناوین خاصه بحث می کند نه عناوین عامه و در این جا که می گوئیم مقدمه واجب است مقصود وجوب عنوان مقدمه نیست بلکه این عنوان منشأ ثبوت وجوب برای عناوین واقعی مقدمات می شود که آنها یک چیز و یک عنوان نیستند پس مسأله فقهی نیست.

این جواب هم تمام نیست زیرا که در فقه هم مسائلی هست که از خلال عنوان مشیری احکام ومحمولات فقهی بر عناوین گوناگون ثابت می شود مانند قاعده (لاضرر) یا (میسور) که واقع احکام ضرری مثل صلاه ضرری و حج ضرری رفع می شود که عناوین تفصیلی مختلفی است و همچنین میسور از هر مرکب واجبی غیر از دیگری است واین مقدار سبب نمی شود که مسأله فقهی نباشد مرحوم عراقی گفته است که این مسأله کاشف از محمول واحدی به ملاك واحدی برای موضوعاتش که واقع مقدمات است نیست علاوه بر این که مخصوص به مقدمه واجب نیست بلکه در همه احکام خمسه و مقدمات آنها بحث ملازمه جاری است این دو جواب هم تمام نمی باشد زیرا که تعدد احکام خمسه برای مقدمه موجب دلیل فقهی نبودن مسأله نمی شود زیرا ثبوت هریک از احکام خمسه برای موضوعش مسأله فقهی است و همچنین وحدت ملاك حکم به وجوب در مسأله فقهی لازم نیست مانند قاعده لاضرر و یا میسور که بحث از آنها فقهی است علاوه بر این که وحدت ملاك هم در این مسأله هست که همان توقف ولابدیت است .

پاسخ صحیح این است که درست است در فقه از وجوب و یا حرمت و کراهت و استحباب افعال بحث و می شود ولی از حکمی بحث می شود که این حکم منجز و معذر باش و از برای مکلف محرکیت و مسئولیتی ایجاد کند حال چه به طور مستقیم و چه به طور غیر مستقیم مثل احکام وضعی که موضوع احکام تکلیفی قرار دارند و وجوب مقدمه علی فرض ملازمه و ثبوت وجوب غیری نه تنجز دارد و نه استحقاق عقاب دارد و نه محرکیت زائدی دارد و نه مسئولیتی را زائد بر واجب نفسی برای مکلف ایجاد می کند و این چنین حکمی خارج از احکام فرعی فقهی است مخصوصاً این که مجعول شرعی نیست و شبیه مبادی حکم شرعی است که بحث از آنها بحث فقهی نیست پس آن تعریفی که برای حکم فرعی شده است که حکمی باشد که اقتضای عملی را برای مکلف داشته باشد در وجوب مقدمه نیست و بحث از وجوب مقدمه برای این است که بگوئیم پس مکلف دو واجب شرعی را ترک کرده است پس دو معصیت کرده است بلکه یک معصیت است و یک استحقاق عقوبت بیشتر در کار نیست و اثر وجوب غیری مثل بقیه مباحث استلزامات عقلی است که موجب تعارض و یا تزاحم میان احکام شرعی نفسی دیگر می شود و آنها را رفع و یا اثبات می کند و به عبارت دیگر کلیه احکام غیری تبعی مانند وجوب غیری مقدمه واجب یا حرمت غیری ضد واجب احکام فرعی فقهی نیستند زیرا که منجزیت و استحقاق عقاب و مسئولیت اضافی بر عهده مکلف ایجاد نمی کنند بلکه مؤثر در تعارض و یا تزاحم احکام فرعی دیگر می باشند و در طریق آن قرار می گیرند مثلاً اگر ضد واجب فی نفسه نیز واجب باشد موجب تزاحم و تعارض با واجب اول می شود همچنین اگر مقدمه واجبی فی نفسه حرام باشد مانند استفاده از زمین و یا وسیله غصبی در نجات دادن غریق مسلمانی میان وجوب و حرمت تعارض یا تزاحم ایجاد می شود که آن تعارض و یا تزاحم نتیجه اش اثبات تکلیف شرعی نفسی است که حکم فرعی می باشد و این بدان معنا است که وجوب مقدمه خود حکم فقهی نیست بلکه در طریق استنباط احکام دیگر فقهی قرار می گیرد که حرمت مقدمه مثلاً مطلقاً یا مشروط به فعل ذی المقدمه رفع می شود و این ضابطه اصولی بودن است که هر قاعده ای که در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد قاعده اصولی است و مباحث استلزامات از این قبیل است چه عنوان را ملازمه استلزام قرار دهیم و چه عنوان وجوب غیر مقدمه یا حرمت غیری ضد واجب قرار دهیم که قالب و شکل طرح مسأله روح و جایگاه آن را تغییر نمی دهد.

ص: ۱۸۶

بنـابر این مسـأله وجوب غیری مقـدمه واجب مبحث فقهی نیست زیرا که حکم فرعی فقهی نیست و مسأله اصولی است زیرا که ضـابطه اصـولی بـودن را دارد و آن ضـابطه این بـود که در طریق اسـتنباط حکم فرعی قرار بگیرد و در ابواب گونـاگون فقهی سیال باشد یعنی عنصر مشترک باشد که هر دو خصوصیت در مباحث استلزامات موجود است.

بنـابراین بحث وجـوب مقـدمه یـا ملازمه در طریق اسـتنباط حکم نفسـی دیگر قرار می گیرد که عبـارت از رفع حرمت مقـدمه یـاوجوب ذی المقـدمه است و سـیال در فقه است و مخصوص به باب خاصـی نیست یعنی در هر واجبی می آیـد بلکه اوسع از وجوب هم هست و بحث از مقـدمه مسـتحب ومکروه و حرام هم داخـل دراین بحث است و أمـا مسـأله کلامـی نیست زیرا که مسائل علم کلام از مبدأ و معاد و ثواب عقاب بحث می کند که ربطی به وجوب غیری ندارد و گفتیم که اگر وجوب غیری را هم قبول کنیم استحقاق عقاب و ثواب ندارد و اساساً بحثهای کلامی مربوط به احکام افعال مکلفین نیست و از مبادی تصدیقی علم اصول هم نیست زیرا که خودش ضـابطه مسـأله اصولی بودن را دارا است نه این مقـدمه ای برای آن باشـد تا گفته شود از مبادی تصدیقی مسائل اصول است و این مطلب هم روشن است.

۴ ـ نکته چهـارم این که بحث از وجوب غیری مقـدمه اصـلش مختصـر است ولیکن اصولیون به مناسـبت آن وارد بحث هـای زیادی شـده اند که آنها بحث های مهمی است و خیلی از بحث های که در خلال این بحث کرده اند مهم تر از وجوب مقدمه و کاربردی تر است مثلاًتقسـیمات واجب را بحث کرده اند و آن را به واجب نفسـی و غیری و واجب مطلق و مشروط و واجب معلق و منجز تقسـیم کرده انـد در هریک بحث کرده و آنها را توضـیح داده و آثار هریک را مشـخص کرده اند که جا داشـت این ها از یکدیگر در عنوان مسائل اصولی نیز از یکدیگر جدا می شدند و بعضی ها نیز اخیراً آنها را در تدوین علم اصول جدا کرده و از هریک جداگانه بحث کرده اند و این گونه تدوین کرده اند (مسأله واجب مطلق و مشروط) و (مسأله واجب نفسی و غیری) و (مسأله واجب منجز ومعلق) که از نظر ما این بهتر است پس این که می بینیـد بحث مقـدمه واجب طولانی شـده اسـت همه اش مربوط به مقـدمه واجب نیست بلکه عمـده مباحث به خاطر مباحث اصولی دیگری است که در فقه هم کاربرد دارد و تحـت عنـوان مقـدمه واجب از آنهـا بحث شـده است که منـاسب است مسـتقلاً عنـوان داده می شـد و مـا از آنهـا در دو فصـل تقسیمات مقدمه و تقسیمات واجب بحث خواهیم نمود.

ص: ۱۸۷

تقسیمات واجب (۹۰/۱۰/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث مقدمه عرض شد که در دو فصل معمولاً بحث می شود یکی در تقسیمات مقدمه ویکی هم در تقسیمات واجب که یکی از تقسیمات واجب تقسیم آن به واجب نفسی و غیری است که بحث از وجوب مقدمه در وجوب غیری می آید .فصل اول: تقسیمات مقدمهبرای مقدمه تقسیمات مختلفی قائل شده اند که در هر تقسیم اقسامی ذکر شده است و مجموعاً ۵ تقسیم بندی برای مقدمه ذکر شده است .۱ ـ تقسیم آن به مقدمه واجب و مقدمه وجوب و یا شرط واجب و شرط وجوب. ۲ ـ تقسیم به مقدمه عقلی و شرعی و عادی. ۳ ـ تقسیم به مقدمه وجود واجب و مقدمه صحت واجب و مقدمه علمیه یعنی علم به تحقق و امتثال واجب. ۴ ـ تقسیم به مقدمه داخلی و مقدمه خارجی و تقسیم این دو به (بالمعنی الاعم و الاخص). ۵ ـ تقسیم مقدمه یا شرط به شرط مقارن و متقدم و متأخر چه شرط وجوب باشد و چه شرط واجب باشد.لازم است درابتدا مقصود از هر تقسیم روشن شود اما این که گفته اند مقدمه واجب و مقدمه وجوب مقصود از مقدمه واجب مقدمه ای است که فعل واجب یعنی مامور به متوقف بر آن است نه وجوب آن، یعنی وجوبش فعلی است ولی برای تحقق واجب لازم است آن مقدمه انجام گیرد مثل طهور و استقبال قبله و شرایط لباس و مکان مصلی یا تحصیل آب و دیگر مقدمات نماز که این ها مقدمات فعل واجب هستند که نماز است و فعلیت وجوب نماز مشروط به این ها نیست و قبل از تحقق آنها هم نماز بر انسان واجب است و از قبل وجوب هست و باید برود و آن مقدمات را تحصیل کند و جوبش از قبل فعلی است بر خلاف مقدمات وجوب که شرط فعلیت وجوب است و وجوب منوط به تحقق آن است که قبل از تحقق آن شرط وجوب فعلی نیست .پس مقدمه اگر شرط در تحقق واجب شد مقدمه واجب گفته می شود و اگر شرط در فعلیت وجوب بود مقدمه وجوب گفته می شود مثل استطاعت که مقدمه وجوب حج است یا قدرت که شرط در تکالیف است یا وقت زوال که شرط وجوب ظهر است و یا خروج هلال رمضان که شرط وجوب روزه است. در این تقسیم هم روشن است که آنچه مورد بحث است در وجود مقدمه قسم اول است یعنی بحث از وجوب غیری مقدمه مخصوص قسم اول که مقدمه واجب است یعنی در مقدماتی که شرط وجوب نباشد بحث می شود که آیا واجب به وجوب غیری است یا نه اما مقدماتی که شرط وجوب است ـ مثل استطاعت و وقت ـ وجوب غیری ندارند چون قبل از تحقق آنها وجوبی فعلی نیست و از آنجا که وجوب غیری تبعی است در هر جا که وجوب نفسی نباشد وجوب غیری هم نیست و معنای تبعی بودن همین است و بعد از تحقق و فعلیت وجوب نفسی چون که فعلی شدن آن مشروط به تحقق شرط وجوب است پس آن مقدمه موجود شده است و تعلق وجوب غیری به آن تحصیل حاصل است ولذا مقدمات وجوب فرقش این است که وجوب غیری محال است به آنها تعلق بگیرد.ولذا بحث از شرط وجوب خارج از بحث وجوب مقدمه است و به عبارت دیگر مقدمه واجب تابع وجوب ومحکوم آن است که مکلف باید آن را ایجاد کند اما مقدمه وجوب بر عکس است و وجوب تابع و منوط به تحقق آن است و تا متحقق نشود وجوبی بر مکلف نیست فرق دیگری هم بین این دو قسم موجود است به لحاظ ملاک یعنی به لحاظ مبادی و ملاکات واجب و آن این است که شرایط و مقدمات را به لحاظ ملاکات احکام به دو قسم تقسیم می کند ۱) شرط اتصاف فعل به ملاک داشتن و ۲) شرط تحقق ملاک فعل در خارج و مقصود شرائط اتصاف آن است که اگر شرط نباشد فعل ملاک ندارد مثل خوردن آب که ملاکش رفع تشنگی است پس تشنگی شرط اتصاف آب خوردن به ملاک داشتن است و اگر تشنه نباشد خوردن آب ملاک ندارد و این را شرط اتصاف می گویند ولی آوردن آب وریختن در کاسه شرط اتصاف تحقق ملاک است نه شرط اتصاف لذا کسی که تشنه نیست آوردن

آب موجب اتصاف آب خوردن به ملاک داشتن نمی شود چنانچه شخص تشنه نیز چه برایش آب بیاری و چه نیاری و چه در کاسه بریزی و نریزی آب خوردن برایش ملاک دارد و آن را می خواهد پس آب آوردن شرط تحقق ملاک است نه شرط اتصاف .مقدمات واجب چون همیشه دخیل در تحقق واجب هستند به لحاظ ملاک هم مثل خود واجب دخیل در تحقق ملاک می باشند و نمی شود شرط اتصاف باشند زیرا لازمه اش آن است که قبل از تحقق مقدمه ملاک فعلی نباشد پس وجوب هم فعلی نخواهد بود و این خلف بر خلاف مقدمات وجوب که هم می شود شرط اتصاف به ملاک باشد و هم شرط تحقق ملاک، ولی به لحاظ وجوب همیشه شرط فعلیت و اتصاف فعل به وجوب است مثلاً اگر زوال یا استطاعت نباشد نماز ظهر و حج متصف به وجوب نمی شود ولی به لحاظ ملاک ممکن است این شرط، شرط اتصاف باشد و ممکن است شرط تحقق ملاک باشد.پس شرائط وجوب به لحاظ ملاک وجوب بر دو قسم است قسم اول: شرائطی است که اختیاری هستند مثل استطاعت که انسان می تواند خود را مستطیع کند یا مثل نذر کردن که شرط وجوب وفا به نذر است و نذر کردن فعل اختیاری است این جور شرائط که اختیاری است گفته می شود همچنانکه برای وجوب شرط اتصافند برای ملاک هم شرط اتصافند زیرا که اگر قبل از تحقق آن فعل اختیاری ملاک فعلی باشد مولا باید این را شرط واجب قرار می داد نه شرط وجوب چون ملاک لزومی قبل از تحقق شرط فعلی است پس باید مولا می گفت برو آن را انجام بده و شرطش را هم مانند سایر مقدمات واجب ایجاد کند.پس این که مثلاً وجوب را مشروط به تحقق استطاعت کرده کشف می کنیم که شرط اتصاف است و قبل از آن ملاک حج هم فعلی نبوده است و استطاعت همچنانکه شرط اتصاف حج به وجوب است شرط اتصاف آن به ملاک هم است و شخصی که مستطیع نیست ملاک لزومی حج هم در حقش فعلی نیست همچنانکه تشنگی شرط وجوب خوردن آب و اتصاف آن به ملاک است لهذا گفته می شود که شرائط اختیاری وجوب همواره نسبت به ملاکات احکام شرط اتصاف به ملاک آن وجوب هستند و اما شرایط وجوبی که اختیاری نیستند مثل وقت و حیات و بلوغ که وجوب مشروط به آنها است ممکن است دخیل در اتصاف به ملاک باشد و ممکن است دخیل در تحقق ملاک یعنی ممکن است که ملاک هم مثل خود وجوب باشد که قبل از تحقق این شرط فعلی نباشد مثلاً قبل از بلوغ یا وقت ملاک لزومی فعلیت ندارد و اتصاف آن فعل به ملاک داشتن مشروط به آن شرط غیر اختیاری باشد و ممکن است این گونه نباشد و ملاک بدون آن هم فعلی باشد و آن شرط شرط تحقق ملاک باشد وعلت این که شرط واجب قرار نگرفته این است که چون غیر اختیاری است مولا نمی تواند امرش را به آن فعل مطلق بگذارد چون در این صورت مکلف باید مقید را با قیدش بیاورد و قیدش برای او غیر اختیاری است پس مجبور است که وجوب را مشروط به تحقق آن شرط غیر اختیاری کند هر چند ملاک آن مطلق است.بنابر این شرایط وجوب ممکن است نسبت به ملاکات احکام شرط تحقق باشد و مقدمه آن باشد ولی در عین حال شرط وجوب قرار گرفته باشد چون که غیر اختیاری است پس فرق دیگر میان مقدمه واجب و مقدمه وجوب این است که شرط واجب همیشه شرط تحقق ملاک است و شرط وجوب ممکن است شرط تحقق باشد و ممکن است شرط اتصاب به ملاک باشد البته شرایط اختیاری وجوب همیشه شرط اتصاف هستند اما شرایط غیر اختیاری ممکن است شرط اتصاف باشند و ممکن است شرط تحقق ملاک باشند .تقسیم دوم مقدمه عقلی و شرعی و عادی است این تقسیم به لحاظ نوع مقدمه است که اگر توقف تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه عقلاً ممتنع باشد مقدمه عقلی است و اگر که شارع آن مقدمه را اخذ کرده باشد مثل طهور در نماز که می توانست اخذ نکند مقدمه شرعی است و اگر ذی المقدمه بدون مقدمه ممتنع عقلی نباشد ولیکن عادتاً بدون آن شکل نمی گیرد مانند طی مسافت به وسیله نقلیه مقدمه عادی است.در این تقسیم اشکال شده است و گفته اند هر سه قسم بالدقه به مقدمه عقلی بر می گردد اما شرعی به عقلی بر می گردد چون ذی المقدمه نماز مقید به طهور است یعنی تقید افعال نماز به

طهور یا استقبال نیز جزء مرکب و واجب نفسی است زیرا که تقید جزه و داخل است و قید خارج از مقید است حال اگر ذات مقید را یعنی افعال نماز را لحاظ کنیم طهور یا استقبال مقدمه آن نیست و عقلاً متوقف بر آنها نیست ولیکن مامور به نفسی ذات افعال نیست بلکه افعال مقید به طهور یا استقبال است و تقید هم جزء آن است و حالا که تقید جزء شد قید طهور یا استقبال مقدمه عقلی مقید خواهد بود زیرا اگر قید نباشد مقید عقلاًـ ممتنع است و انجام نمی گیرد.بنابراین مقدمه شرعی مسامحه است و مقدمیت شرعی نیست بلکه أمر نفسی به تقید شرعی است که آن هم ربطی به مقدمیت ندارد بلکه در طول أمر نفسی به مرکب قید مقدمه عقلی آن مرکب خواهد شد پس مقدمه شرعی برگشت به عقلی می کند یعنی مقدمیتش عقل است و تنها منشأ آن که أمر نفسی به تقید است شرعی می باشد.مقدمه عادی هم همین طور است یعنی به مقدمه عقلی بر می گردد زیرا أصل توقف وجود در مکانی بر قطع مسافت عقلی است و بدون آن ممتنع است یعنی توقف بر جامع طی مسافت عقلی است و وسائل نقلیه مصداق آن جامع است و این معنایش آن است که برای کسی که برای طی مسافت طرق دیگری را ندارد ممتنع است بدون وسیله نقلیه طی طریق نماید پس می شود مقدمه عقلی پس این تقسیم عرفی و مسامحی و سطحی است و بالدقه همه به مقدمه عقلی بر می گردد و درحقیقت این تقسیم بندی تقسیم بندی دقیق وصحیحی نیست.تقسیم سوم، تقسیم به شرط یامقدمه وجود و شرط صحت و مقدمه علمیه است که این هم مثل بحث قبلی است مراد از مقدمه وجود همان اسباب و علل وجود فعل است مثل وضع سلّم برای رفتن بر پشت بام و مقصود از شرط یا مقدمه صحت شرطی است که در صحت فعلی دخیل است نه در اصل تحقق آن یعنی بدون آن هم ذات فعل موجود می شود ولی صحیح نیست مانند نماز بدون طهارت یا هبه بدون قبض که صحیح نیست .لیکن این تقسیم هم مثل تقسیم مقدمه به شرعی و عقلی صحیح نیست زیرا آنچه که وجود پیدا می کند بدون مقدمه ذات فعل است نه مامور به که مقید به آن شرط است و تقید هم جزء ماموربه است که اگرآن را لحاظ کنیم مقدمه صحت هم می شود مقدمه وجود مامور به یعنی اگر کل مامور به نفسی را لحاظ کنیم که باید لحاظ کرد مقدمه صحت مقدمه وجود می شود.اما مقدمه علمیه که مراد از آن مقدمه حصول علم به امتثال و انجام ماموربه است مانند نماز به ۴ طرف یا شستن بیش از مرفق در وضو خارج از بحث مقدمه واجب است زیرا که مقدمه علم به امتثال واجب است و مقدمه واجب نیست و تحصیل علم به امتثال واجب شرعی نیست بلکه منجز عقلی است.تقسیم چهارم تقسیم مقدمه به داخلی و خارجی است که این اصطلاح را صاحب کفایه و بعضی از متأخرین آورده اندکه مرکبی که واجب می شود اجزا و قیودش مقدمه برای مرکب یا مقید می گردد زیرا که مثل سبب و مسبب توقف بین آنها ایجاد می شود یعنی وجود مرکب متوقف بر وجود جزء یاقید است ولیکن وجود جزء و یا قید متوقف بر کل نیست لذا بحث شده است که جزء یا قید هم مانندسبب و مقدمات ایجاد مسبب واجب به جوب غیری می شوند یا نه و جزء را مقدمه داخلی بالعنی الاخص گفته اند و قید را مقدمه داخل بالمعنی الاعم نیز گفته اند زیرا که قید خارج است و تقید به آن مامور به نفسی است بر خلاف جزء که در ضمن کل خودش مامور به نفس است و داخل در آن است .تقسیم پنجم هم که بحث مهمی است و در فقه هم اثر دارد تقسیم بندی مقدمات و شرایط به شرط متأخر و متقدم و مقارن است که این تقسیم هم در شرط وجوب می اید و هم در شرط واجب یعنی ممکن است چیزی شرط وجوب وأمر باشد و متأخر یا مقارن یا متقدم بر وجوب باشد و همچنین در مقدمات و شرایط واجب نیز این تقسیم جاری است مثل این که شرط صحت صوم مستحاضه این است که در شب آینده هم غسل نمازهای مغرب و عشا را انجام دهد با این که زمان واجب که صوم در روز است گذشته است پس شرط متأخر را هم در شرط وجوب آمده است و هم در شرط واجب مصداق دارد و مهم از این پنج تقسیم سه تقسیم اول وچهارم و پنجم است و دو تقسیم دوم وسوم دقیق وصحیح نمی باشد ودر تقسیم اول بحثی بیش از آنچه عرض کردیم نیست ولیکن در دوتقسیم چهارم وپنجم ازنظر

امکان و امتناع بحث شده است یعنی درتقسیم چهارم در امکان وجوب غیری مقدمه داخلی و امتناع آن بحث شده است و در تقسیم پنجم در امکان شرط متأخر و امتناع آن بحث شده است که لازم است این دوبحث بررسی شود.

ص: ۱۸۸

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۰/۰۵)

Your browser does not support the audio tag.

از ۵ تقسیمی که برای مقدمه گفته شد صحیح سه تقسیم بود و دو تقسیم اصلاً صحیح نبود واز سه تقسیم صحیح تقسیم به مقدمه واجب و مقدمه وجوب یا شرط وجوب توضیح داده شد و گفته شد که مقدمه وجوب داخل در بحث وجوب غیری نیست چون معقول نیست ترشح وجوب بر مقدمه وجوب بلکه بر عکس است بدون آن اصلاًوجوب فعلی نیست.دو تقسیم دیگر هم مهم بود که یکی تقسیم چهارم مقدمه به مقدمه داخلی و خارجی و دیگر تقسیم آن به مقارن و متاخر ومتقدم و در این دو تقسیم بین اصولیون بحث شده است در اولی بحث شده است که آیا بنابر قبول ملازمه و وجوب غیری مقدمات، مقدمه داخلی هم واجب غیری است یا نه فقط مقدمه خارجی واجب غیری است؟ و در تقسیم پنجم هم در اصل امکان شرط متاخربلکه و شرط متقدم و امتناع آن بحث شده است واگر ممتنع است در جاهائی که در فقه شرط بعد از مشروط آمده است چه باید کرد؟ و این دوبحث باقی مانده است.وجوب غیری مقدمه داخلی یاعدم وجوب آناما نسبت به مقدمات داخلی آنچه که مورد بحث است وجوب یا عدم وجوب مقدمه داخلی بالمعنی الاخص نه بالمعنی الاعم که قید واجب است مثل نماز که مقید به طهور است و ممکن است کسی آن را مقدمه داخلی بالمعنی الاعم بگیرد ولی این مقدمه خارجی است وقبلاً گفتیم قیود شرعی اسمش قیود شرعی است و الا در واقع مقدمه عقلی برای مقید است که تقید به آن قید متعلق امر نفسی قرار می گیرد نه خود قید که او مولد و محقق تقید است و ذات قید خارج از مامور به نفسی است و تعلق وجوب غیری به آن بنابر ملازمه مشکل ندارد.بنابر این بحث دروجوب غیری اجزا واجب است و آن هم در اجزا مرکب خارجی یعنی جائی که کل و مرکب مشتمل بر اجزائی باشد که وجودات مستقل خارجی باشند مانند اجزاء نماز و حج نه اجزاء ماهیات مثل جنس و فصل که اجزاء تحلیلی ماهیات می باشند و در خارج یک وجود بیشتر نیست که در این جا نیز بحث نکرده اند و توهم وجوب غیری برای جنس وفصل نشده است زیرا یک وجود و یک فعل بیشتر نیست که آن هم واجب نفسی است بنابراین بحث مخصوص به اجزاء خارجی مرکبات خارجی است مانند نماز، حج و امثال آن و در این جا دو بحث شده است.بحث اول: یکی این که آیا عنوان مقدمیت و مقدمه بودن بر اجزاء مرکب صدق می کند یا صدق نمی کند که در حقیقت بحث از أصل وجود توقف و مقدمیت جزء برای کل است و بحث دوم که بحث اصلی است در این است که ایا اجزا مرکب خارجی هر کدام یک وجوب غیری هم دارند ــ اگر کسی تلازم بین وجوب شیء و وجوب غیری مقدمات را قبول کند ــ یا نه؟ یعنی بر چنین مقدمات هم ترشح وجوب غیری می شود همان گونه که بر مقدمات خارجی می شود یا خیر؟ که در نتیجه رکوع وسجود در مثال نماز وجوب غیری هم خواهند داشت.اما بحث اول مربوط به این است که ما مقدمیت وتوقف را چه گونه تفسیر کنیم اگر مقصود مطلق توقف فرض وجود شییء بر فرض وجود شیء دیگر باشد این توقف در کل و جزء نیز موجود است زیرا که وجود کل متوقف بر وجود جزء است بر خلاف عکس آن و اما اگر مقصود از مقدمیت و توقف علیّت و سببیت باشد که وجودی بر

وجود دیگری متوقف باشد اجزاء مقدمه نیستند یعنی می شود دو شکل توقف را معنی کرد یکی این که فرض وجود شییء متوقف بر فرض وجود دیگری است اعم از این که در یک وجود باشند یا در دو وجود ودیگر این که وجود شیيء معلوم و متوقف بر وجود شیيء دیگر باشد طبق معنای اول اجزاء نیز مقدمه خواهند بود زیرا توقف و تقدم بالطبع را دارد و طبق معنای دوم اجزاء مقدمیت ندارند زیرا که وجود کل عین وجود تمام الاجزاء است نه این که وجودی دیگر و مسبب از آنها باشد.و أما بحث دوم که مهم است بحث از ترشح وجوب غیری بر اجزاء است و این که آیا این نحو از توقف که میان کل و جزء است کافی است برای ترشح وجوب غیری بر اجزاء ــ اگر ملازمه و اصل وجوب غیری را در مقدمات واجب قائل شدیم ــ یا نه؟ که علمای اصول این را بحث کرده اند و نفی کرده اند و گفته اند اگر ملازمه بین وجوب نفسی و وجوب غیری مقدمات را هم قائل شویم در اجزاء قائل نمی شویم و تنها در مقدمات خارجی یعنی جائی که وجود مقدمه غیر از وجود ذی المقدمه است قائل می شویم و در این رابطه دو دلیل ذکر کرده اند.۱) نفی مقتضی وجوب غیری در اجزاء است یعنی نکته و ملاک ملازمه وجوب غیری با نفسی در اینجا نیست و ۲) برهان امتناع و محال بودن وجوب غیری اجزاء است که اگر مقتضی و ملاک وجوب غیری هم این جا موجود باشد مانع عقلی خواهد داشت و به تعبیر دیگر یک دلیل وجدانی و یک دلیل برهانی بر عدم وجوب غیری مقدمات داخلی اقامه کرده اند .دلیل اول را مرحوم صاحب کفایه در حاشیه بر کفایه بیان نموده و می فرماید اجزا مرکب چون عین مرکب هستند و مجموع اجزا همان کل است پس مولا ـ وقتی مرکب را می طلبد اجزا هم در ضمن مرکب مطلوب و مامور به شده اند و متعلق اراده نفسی قرار گرفته اند و وقتی متعلق اراده نفسی شدند مجدداً معنی ندارد متعلق اراده غیری شوند نه به جهت لغویت تا گفته شود لغویت در اراده و حبّ و بغض جاری نیست و در جعل و انشاء جاری است بلکه بدین جهت که نکته ملازمه دیگر در این جا نخواهد بود چون ملاک ملازمه و ترشح وجوب و اداره غیری بر مقدمه این است که مولی می بیند ذی المقدمه را خواسته و مقدمه آن که فعل دیگری تحت امر نفسی او نیست و چون ذی المقدمه متوقف بر تحقق مقدمه است قهراً مقدمه را هم می طلبد و این در جائی است که فعل مقدمه بنفسه متعلق آن اراده و طلب نفسی نبوده و اراده نفسی منبسط بر آن نباشد و الا ـ دیگر وجه و ملا ـ کی ندارد که باز هم اراده و شوق دیگری به آن متعلق شود و این مطلبی وجدانی و روشن است.این بیان ، بیان درستی است و ملاک وجوب غیری این است که واجب نفسی چون متوقف بر چیزی که خارج از آن است می باشد اگر آمر آن را توجه کند قهراً آنچیز دیگر را هم می خواهد و این در صورتی است که آن چیز متعلق همان اراده نفسی نباشد و اجزاء متعلق همان اراده نفسی هستند و این بدین معنا است که مقتضی و ملا ـ ک وجوب غیری در اجزاء نیست و این بیان روشن تر و برهانی می شود بنابراین که در وجوب غیری قائل به مبنای صاحب فصول شویم که متعلق وجوب غیری خصوص حصه موصله از مقدمه است چنانچه بعداً آن را ثابت خواهیم کرد یعنی در بحث وجوب مقدمه بحث دیگری خواهد شد که آیا وجوب غیری برای مطلق مقدمه ثابت است یا برای خصوص مقدمه موصوله است که نزاع معروف بین صاحب فصول و صاحب کفایه است و متاخرین مختار صاحب فصول را پذیرفته اند و گفته اند که اگر ملازمه قبول شود وجوب و اراده غیری به مقدمه ای متعلق است که توأم با تحقق ذی المقدمه باشد اما اگر مقدمه را انجام دهد و ذی المقدمه را انجام ندهد محبوب غیری را هم ایجاد نکرده است. بنابراین اگر در این جا مبنای صاحب کفایه را قبول کردیم که مطلق مقدمه واجب است و هر مقدمه وجوب غیری مستقل از مقدمه دیگر دارد این بیان وجدانی است نه برهانی چون ممکن است کسی بگوید شما که مطلق مقدمه را واجب کرده اید و جزئی که مامور به امر نفسی است جزئی است که مقید به اجزا دیگر و در ضمن کل است و شما که می گوئید مقدمه غیر موصله هم واجب است ذات مقدمه لابشرط لحاظ ذهنی دیگری است و وجودش هم کمتر از وجود کل است پس می شود متعلق اراده غیری دیگر قرار گیرد هر

چنـد این هم خلاـف وجـدان است زیرا که ملحوظ در لحـاظ جزء لابشـرط از سایر اجزاء با ملحوظ در لحاظ کل و همه اجزاء یکی است و همین مقـدار کـافی است که اراده نفسـی به آن جزء ملحـوظ نیز از خلاـل کـل تعلق گرفته باشـد و به تعـبیر دیگر معیـار، وحـدت محلوظ است نه لحاظ و جزء در کل هم ملحوظ است و اراده بر ذات جزء ـ لابشـرط از انضـمام ـ نیز منبسط می شود.اگر مبنـای صـاحب فصول را اختیـار کردیم که مقـدمه موصـله واجب است طبق این مبنا یک وجوب غیری برمجموع مقـدماتی که توأم با ذی المقـدمه است بیشتر نـداریم زیرا آنچه که توأم با ذی المقـدمه است مجموع آنها است نه تک تک و مجموع الاـجزاء که مجموع مقـدمات داخلی موصـل به مرکب است عین مرکب است لحاظـاً و ملحوظـاً ومتعلق وجوب و اراده نفسـی است و دیگر دو چیز که یکی متوقف بر دیگری است در کـار نخواهـد بود حتی توقف بالمعنی الاعم و به عبارت دیگر طبق مبنـای مقـدمه موصـله و این که مجموع مقـدماتی که موصـل به ذی المقـدمه است یک وجوب غیری بیشتر نـدارد بطلان وجوب غیری اجزاء به عنوان مقدمه داخلی برهانی می شود نه وجدانی زیرا که مقدمه داخلی موصله عین کل است حتی اعتباراً و لحاظاً و اثنینیّت و توقف حتی بالمعنی الاعم از بین می رود و این بیان برهانی بر عـدم مقتضـی وجوب غیری مقدمه داخلی و اجزاء مرکب است.در برخی از تقریرات آمده است که مقدمه داخلی و جزء غیر از کل و مرکب است زیرا که آنچه که مرکب است و متعلق وجوب نفسی است مجموع الاجزاء است و آنچه که مقدمه داخلی و جزء است کل جزء جزء به تنها و لابشرط از انضـمام سـایر اجزاء است و این هم اعتبـاراً و لحاظاً و هم وجوداً و خارجاً غیر از کل است پس می توانـد متعلق اراده و وجوب غیری قرار گیرد پس آنچه که متعلق وجوب نفسـی است غیر از متعلق وجوب غیری است حقیقتاً و اعتباراً و بـدین ترتیب سـعی شـده است هر دو دلیـل بر عـدم وجوب غیری اجزاء را دفع کننـد.این بیـان صـحیح نمی باشـد زیرا که اولاًـ طبق مبنـای صاحب فصول که مقـدمه موصوله واجب است خواهـد آمـد که مجموع مقـدمات یـک مقـدمه موصـله است و ما بیش از یک مقـدمه موصـله و یک واجب غیری که مجموع مقـدماتی است که به ذی المقـدمه می رسانـد نداریم ودر نتیجه در ما نحن فیه مجموع الاـجزاء موصـل به کـل خواهـد بـود که عین آن است لحاظـاً و ملحوظـاً اعتبـاراً و حقیقةً و ثانیـاً طبق مبنـای صـاحب کفـایه که هرمقـدمه وجوب غیری مسـتقل و مطلقی دارد و لحـاظ هر جزئی لابشـرط غیر از لحـاظ مجموع الاـجزاء و مرکب است ولیکن ملحوظ دو لحـاظ یکی است و فرقشـان در کم بودن ملحوظ جزء و زیاد بودن ملحوظ کل است و این وحـدت محلوظی کافی است که اراده غیری دیگری به جزء تعلق نگیرد و همان اراده نفسـی متعلق به ملحوظ کل کافی باشد و همچنین در دلیل آینده همین مطلب موجب اجتمـاع مثلین می شود و تغـایر اعتبـاری لحـاظ کارساز نمی باشـد چنانچه خواهـد آمـد.دلیل دوم صاحب کفایه: وجود مانع است زیرا که اگر اجزاء ـ مقـدمه داخلی ـ واجب به وجوب غیری باشـند از آنجا که وجوب نفسـی ضـمنی نیز دارند اجتماع دو وجوب و دو اراده یعنی اجتماع مثلین بر یک شـیء آنهم با یک عنوان لازم می آید زیرا که عنوان مقدمه حیثیت تعلیلی است برای این که واقع مقـدمه داخلی به همـان عنوان ذاتی که جزء قرار گرفته متعلق اراده غیری مولاـ قرار گیرد یعنی رکوع و سـجود متعلق دو اراده نفسـی و غیری مولاـ باشـد و این هماننـد اجتمـاع ضـدین بر یـک عنوان است که بالاتفاق ممکن نیست .

ص: ۱۸۹

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۰/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

در مقـدمات داخلی یعنی اجزا مرکب دو بحث بود ۱) آیا اصـلًا «اجزا» مقدمه هستند و جنبه مقدمیت در آنها هست یا خیر؟ ۲) بر فرض قبول مقدمیت آیا وجوب غیری برای این سـنخ از مقدمه نیز ثابت است یا خیر؟ بحث اول سریع بیان شد که لازم است تکرار کرده و نکاتی را اضافه کنیم.در این که اجزا، مقدمه هسـتند یا خیر دو شرط برای مقدمیت ذکر می شود الف) شرط اول این که مقـدمه بایستی غیر از ذی المقـدمه باشـد زیرا شـیئی مقدمه خودش نمی شود ــ یعنی اثنینیت میان مقدمه و ذی المقدمه لازم است ــ و ب) شـرط دوم توقف و ترتب ذی المقـدمه بر مقـدمه است و در رابطه با اجزاء نسـبت به مرکب از هر دو جهت اشـکال شـده است .جهت اول را مرحوم صاحب کفایه بـدینگونه جواب داده اند که بین جزء و کل، اثنینیت موجود است منتها اثنینیت اعتبـاری زیرا جزء با کل اعتباراً و لحاظاً فرق دارد زیرا که جزء لابشـرط لحاظ می شود و کل مجموع اجزا منضمّ با هم لحاظ می شود ــ به عنوان شیئی واحد اعتباری ــ و اعتبار لابشرط غیر از اعتبار بشرط شیء و مجموعیت است یعنی در اعتبار و لحاظ کل همه اجزاء منضـما و با ثوب وحدت اعتباری ملحوظ است و این غیر لحاظ جز لابشـرط از انضمام سایر اجزاء است و این دو لحـاظ ذهنی و دو اعتبـار است البته مقصـود ذات جزء و ذات کـل است که متعلق وجـوب قرار می گیرنـد نه جزئیت و کلیت که دو مفهوم معقول ثانوی و متضایفین هسـتند و با هم که از مجموع اجزاء انتزاع می شونـد زیرا مقصود فرق بین مقدمه کـه واجب غیری است بـا ذی المقـدمه در بـاب اجزاء مرکب است و متعلـق وجـوب غیری و نفسـی ذات جزء و کـل هسـتند نه جزئیت و کلیت و این روشن است پس مقصود فرق میـان لحـاظ جزء و لحـاظ کل است نه لحاظ جزئیت و مفهوم آن با مفهوم کلیت که معقول ثانوی هسـتند بنابراین طبق پاسخ صاحب کفایه بین کل و جزء فرق اعتباری و اثنینیت موجود است پس شـرط اول مقدمیت در اجزاء نیز محفوظ است و می توان گفت شارع و آمر وقتی جزء را مانند رکوع در نماز لابشرط لحاظ می کند ــ غیر از لحاظ آن در ضمن مجموع اجزاء نماز ــ می بیند که کل هم متوقف بر آن است لهذا اراده و وجوب غیری به او تعلق می گیرد و ایـن اختلاـف اعتبـاری برای ترشـح اراده و وجـوب غیری کـافی است.عرض کردیم شـرط دوم توقـف است که در اجزاء موجود است به معنای ترتب طبعی نه وجودی گفتیم لازم نیست توقف وجودی و سـبب و مسـببی و علت و معلولی باشد تا بگوییم در این جا نیست و توقف بالطبع هم کافی است و بـدین ترتیب بحث از مقـدمیت اجزاء بحث لفظی نیست بلکه بحث در وجود و عـدم وجود دو شـرط مقـدمیت است که یکی اثنینیت و دیگری توقف و ترتب است .در اینجا مرحوم عراقی مطلبی را مطرح کرده و اقسام مرکبات اعتباری را بیان نموده است که ما وارد آن نمی شویم و ایشان دنبال این مطلب است که بگوید أجزاء بـا متعلـق أمر نفسـی کـه مرکب است یکی می باشـد و اثنینیت در کـار نیست چـون این فرق اعتبـاری که ذکر شـد یعنی وحدت و به شـرط شـیئیت و مجموعیت اجزاء در کل در طول تعلق امر است و در متعلق امر نفسـی نیست بلکه متعلق أمر نفسی که قبـل از تعلق أمر است و رتبتـاً ذوات اجزاء می باشـند پس این فرق و تغایر اعتباری میان جزء که لابشـرط است و کل که به شرط الانضـمام و مجمـوعیت است کارسـاز نیست و مقـدمیت را در اجزاء درست نمی کنـد چون که در طول تعلق امر است و فرقی بین جزء و کـل در متعلـق امر نیست و متعلـق أمر که قبـل از أمر است همـان أجزاء هسـتند که می خواهنـد متعلـق وجوب غیری قرار گیرنـد پس تغـایر و اثنینیت اعتبـاری هم در کـار نیست تـا مقـدمیت اجزاء برای کل معقول باشـد ولـذا ایشان بر این مطلب، اصـرار دارند که مقدمیت در باب اجزا نسبت به کل و مرکب نیست و هر دو عین هم هسـتند و تغایر اعتباری و لحاظی هم ندارند مگر در طول تعلق أمر که فایده ای ندارد زیرا که مقدمیت و اثنینیت قبل از تعلق امر لازم است.لیکن مطلب فوق که ظاهر عبارت ایشان است صحیح نیست و در باب امر به کل و مرکبات اعتباری این گونه نیست که آمر مجموعیت و وحدت را در طول امر لحاظ می کنـد بلکه مجموعیت را قبل از امر و در متعلق آن بایستی لحاظ کنـد چون می خواهـد آن را تحت یـک امر قرار دهـد و وحـدت امر تابع وحـدت متعلقش است نه بالعکس و اگر متعلق امر متکثر باشد قهراً امر هم یکی نخواهد بود و

متکثر می شود چون امر عارض بر متعلق و تابع آن است و اگر وحدت که با لحاظ مجموعیت ایجاد می شود قبل از امر لحاظ نشود امر واحد نمی شود بنابراین تغایر و اثنینیت جزء و کل در عالم لحاظ و اعتبار ذهنی محفوظ است و ایشان بر عکس کرده و وحدت را در طول امر فرض گرفته است و این محال است زیرا که ابتدا باید مجموع اجزا را در عالم اعتبار و لحاظ واحد کرد تا بشود امر واحد به آن تعلق گیرد و اگر اجزاء را مستقل و غیر مقید به یکدیگر و بدون اعتبار مجموعیت یا با هم بودن یعنی لابشرط لحاظ کنیم و آنها را واجب کنیم واجبات متکثر و متعددی خواهد بود.بنابراین در بحث اول مغایرت و اثنینیت اعتباری و لحاظی جزء با کل و توقف و ترتب طبعی کل بر جزء هر دو در اجزاء نسبت به کل محفوظ است و از این جهت مقدمیت صادق است و ممکن است کسی برای ترشح وجوب غیری به همین مقدار اکتفا کند و بگوید وقتی اجزاء را مقید باهم و به طور مجموعی در اعتبار وحدانی لحاظ کنیم مطلوب نفسی خواهد بود ولی وقتی هریک از اجزاء را لابشرط اعتبار و لحاظ کنیم مطلوب غیری خواهد بود زیرا که این اعتبار و لحاظ غیر از اعتبار و لحاظ مجموعی و کل است. این توضیحی بود برای بحث اول که طبق آن بحث اول دیگر لفظی نشد و بحث ثبوتی شد .بحث دوم بحث از وجوب غیری مقدمه داخلی یعنی اجزاء بود که عرض شد دو دلیل بر عدم آن اقامه شده است ۱) مقتضی وجوب غیری در این جا مفقود است و ۲) مانع موجود است وجه اول که در حاشیه کفایه ذکر شده است وجه وجدانی است که می شود آن را هم برهانی کرد مخصوصاً بنابر مبنای صاحب فصول که مقدمه موصله را واجب می داند نه مطلق مقدمه را.حاصل وجه اول این بود که مقتضی ترشح امر غیری به مقدمه این است که مقدمه چون داخل در ذی المقدمه نیست و ماموربه نفسی متوقف بر آن است لهذا آمر آن را هم برای تحقق ذی المقدمه می طلبد و این خواستن غیری است و به جهت آن واجب نفسی است و لهذا اگر ببیند امر نفسی به آن مقدمه تعلق گرفته است دیگر امر غیری به آن تعلق نخواهد گرفت نه از باب لغویت تا گفته شود اراده و شوق از صفات نفسانی است و مانند جعل و وجوب فعل اختیاری نیست که لغویت در آن جاری شود بلکه به خاطر این است که ذات جزء متعلق اراده نفسی مولا است چون درست است که کل، با جزء درعالم اعتبار و لحاظ فرق دارد و جزء لابشرط لحاظ می شود اما در کل، اجزاء به شرط انضمام و مجموعیت لحاظ می شوند و این ها دو اعتبار و دو لحاظ ذهنی می باشند لیکن ملحوظشان بالذات یکی است و معیار به ملحوظ بالذات است نه به خصوصیات لحاظی.به عبارت اخری اوّلاً وجدان قائل است که مجرد تعدد و تغایر اعتباری و لحاظی کافی نیست اگر ملحوظ آنها هر دو یکی باشد ــ مانند ذات رکوع و سجود و غیره که چه لابشرط لحاظ شود و چه بشرط انضمام باقی اجزاء، ملحوظ دو لحاظ یکی است ــ و این مقدار از اتحاد بین ذوات اجزاء باکل و مرکب اعتباری که همین اجزاء است ــ لیکن با قید انضمام و مجموعیت و باهم بودن ــ کافی است برای این که دیگر آمر به اراده دیگری غیر از اراده نفسی تک تک آنها را نخواهد و این مطلب بسیار روشن و وجدانی است حتی بنابر این که مبنای صاحب کفایه را قبول کردیم که مطلق مقدمه واجب است تمام است .ثانیاً: بنابر مبنای صحیح که مقدمه موصله واجب است و مقدمه غیر موصله اصلاً متعلق اراده و وجوب غیری نیست آنچه که متعلق وجوب غیری قرار می گیرد مجموع مقدمات است که موصل به ذی المقدمه است و یک وجوب غیری بر آنها بیشتر نیست و این گونه نیست که هر جزئی از آنها وجوب غیری مستقلی داشته باشد و نتیجه این مبنا چنین خواهد شد که مجموع الاجزاء که موصل به کل است واجب غیری گردد و این عین کل است هم اعتبارا و هم واقعاً یعنی دیگر در عالم اعتبار هم اثنینیت میان مقدمه موصله داخلی و کل در کار نیست و مجموع الاجزاء همان مرکب است حتی در عالم اعتبار و لحاظ ذهنی و در اینجا مطلب مرحوم عراقی تمام می شود ولیکن نه از باب نکته طولیت وحدت کل نسبت به أمر ــ که ایشان گفته اند ــ بلکه به جهت اخذ قید موصله در متعلق وجوب غیری همانگونه که قبلاً نیز توضیح داده شد .پس بنابر وجوب خصوص مقدمه موصله، مقدمه داخلی موصله عین کل می شود ــ حتی اعتبارا و

لحاظاً و ـ اثنینیت و مقـدمیت از بین می رود و موضوع وجوب غیری منتفی خواهـد شـد و این برهانی بر عدم المقتضـی اسـت برخلاـف این که مطلق مقـدمه را واجب بـدانیم که در این صورت مطلق جزء بـدون قیـد موصـلیت اعتباراً و لحاظاً با کل دو تا اسـت اگر چه ملحـوظ بالـذات آنهـا هم یکی است و به همـان جهت هم گفـتیم که دیگر اراده غیری به آن تعلـق نمی گیرد و وجوب غیری آن خلاف وجدان است لیکن برهان نیست زیرا ممکن است کسـی ادعا کند هرگاه اجزاء را لابشرط لحاظ کنیم هر جزئی لحـاظ لابشـرطی مسـتقلی دارد و ملحوظش کمتر از کل است ولهـذا به این جهت ممکن است متعلق اراده غیری قرار بگیرد.دلیل دوم صاحب کفایه که در متن کفایه آمده است لزوم اجتماع مثلین است که شـرح آن نیز قبلاً گذشت و لازم است پاسخهائی را که از آن داده شده بررسی کنیم .

ص: ۱۹۰

اجزا و مقدمات داخلی وجوب(۹۰/۱۰/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا اجزا و مقـدمات داخلی وجوب غیری هم پیـدا می کنند یانه؟ عرض شد مرحوم آخوند دو دلیل بر آن اقـامه کرده است یکی در حاشـیه کفـایه و دیگری در متن کفـایه وجه اول به تفصـیل گـذشت وجه دوم وجـود محـذور عقلی اجتمـاع مثلین و امتنـاع بـود چـون در این صورت لاـزم می آیـد جزء هم وجوب نفسـی داشـته باشـد و هم وجوب غیری و این اجتماع مثلین بر یک عنوان است چون وجوب مقـدمه بر واقع مقـدمه است که مثلاً همان رکوع و سـجود است و عنوان مقـدمه در این جا حیثیت تعلیلی است و این اجتماع مثلین بر یک عنوان است که محال است.

از این وجه دوم دو پاسـخ در کلمـات متاخرین مطرح شـده است یک پاسـخ را امام خمینی(ره) در تقریرات ذکر کرده است و یک پاسخ را هم مدرسه میرزای نائینی بیان نموده که البته محقق عراقی و خود میرزا به آن پاسخ اشکال کرده اند ولیکن آقای خویی آن پاسخ را صحیح دانسته است .

۱ ـ در پاسـخ اول گفته شـده است که اجتماع مثلین بر یک عنوان لازم نمی آیـد چون جزء که مقدمه داخلی است غیر از کل است اعتبـاراً و حقیقتـاً زیرا که مجموع الاجزا است و جزء عبارت از هر جزئی است که لابشـرط لحاظ و اعتبار شـده پس وقتی جزء را به نحو لابشـرطی لحـاظ می کنیم و اعتبار می شود موضوع وجوب غیری خواهـد بود ولیکن وقتی جزء را منضم به بقیه اجزا که یک اعتبار ذهنی دیگری است و بشـرط شیء است لحاظ می کنیم کل خواهد بود و این دو عنوان با یکدیگر هم فرق عنوانی و اعتباری دارند و هم فرق حقیقی زیرا که یکی لحاظ لابشـرط است و دیگری لحاظ مجموع و اجزاء بشـرط الانضـمام است و در جزء تنها همان جزء لحاظ شـده است و در کل همه اجزاء و به شـکل مجموع و منضم به هم لحاظ شـده است و این دو عنوان متغایر باهم می باشند.

ص: ۱۹۱

پس اجتمـاع دو وجوب یـک شـییء و یـک عنوان نیست بلکه بر دو چیز است زیرا که هر جزئی دارای وجوب غیری خاص به

خود است و هر جزئی فقط جزء را لابشرط از اجزاء دیگر حکایت می کند ولیکن در کل مجموع الاجزاء را که عنوان دیگری است لحاظ کرده و از آن حکایت می کنیم بنابراین کل غیر از هر جزء جزء است وجوداً و اعتباراً و لحاظاًو وجوب نفسی عنوان اول مستلزم وجوب غیری عنوان دوم است بدون این که اجتماع مثلینی در امر واحدی لازم آید.

این پاسخ تمام نیست زیرا:

اولاً: همان طور که قبلاً عرض شد بنابراین که وجوب غیری موضوعش _ مقدمه موصله باشد نه مطلق مقدمه _ یعنی بنابر مبنای صاحب فصول که همان صحیح است و بعداً اثبات خواهد شد _ آنچه که معروض وجوب غیری است جزء توام با ذی المقدمه است و مقدمه موصله مجموع اجزا و مقدمات موصل به ذی المقدمه است و این مجموع یک وجوب غیری بیشتر ندارد زیرا که موصل مجموع آنها با هم است پس در این جا نیز اگر گفتیم مقدمه داخلی موصل واجب غیری است مجموع اجزاء مقدمه داخلی موصل وتوأم با ذی المقدمه که (کل) است خواهد بود که عین کل است نه تنها وجوداً بل حتی اعتباراً و لحاظاً.

وثانیاً: طبق مبنای صاحب کفایه هم که مطلق مقدمه واجب است این پاسخ تمام نیست زیرا که درست است لحاظ و اعتبار هر جزء وقتی لابشرط شود غیر از لحاظ و اعتبار کل است لیکن اجزاء ملحوظ شده در هر دو لحاظ یکی هستند و وجوب و اراده که در عالم نفس عارض بر تصورات و لحاظهای ذهنی می شود باید ملحوظهای آنها متحد و یکی نباشند و تعدد لحاظ که یکی لابشرطی است و دیگری بشرط الانضمام است ملحوظ آنها را دو تا نمی کند هر چند لحاظ و اعتبار ذهنی دوتا باشد و الا در این صورت ملحوظ واحد هم واجب به وجوب غیری و هم واجب به وجوب نفسی خواهد شد که محال است و به عبارت دیگر امتناع اجتماع وصفین متقابلین _ چه ضدین و چه مثلین _ به لحاظ وحدت محلوظ است هر چند لحاظ ذهنی و اعتباری آنها متعدد باشد به برهان این که محال است اراده و وجوب به مرکب تعلق بگیرد ولی جزء آن حرام و مبغوض باشد مثلاً نماز واجب باشد و رکوعش حرام باشد هر چند رکوع را لابشرط لحاظ کرده است و این مطلب واضح است بنابراین پاسخ اول تمام نیست .

ص: ۱۹۲

۲ ـ پاسخ دوم را مرحوم میرزا داده و فرموده است که اجتماع مثلین مثل اجتماع ضدین نیست در این که اصلاً ممکن نباشد بلکه ذات دو وجوب در یک مورد به شکل یک وجوب مؤکّد و شدید قابل اجتماع است و تنها حدّ استقلالی آنها از بین می رود یعنی اصلش محال نیست بلکه حدش و استقلالیتش محال است یعنی اگر این دو وجوب بخواهد به شکل دو وجوب استقلالی باشد این محال است چون یک معروض دو عرض نمی تواند بگیرد و دو وجوب به قید دو تا بودن عارض بر یک معروض نمی شود ولی ذات دو وجوب قابل اجتماع است و مبدل می شوند به یک وجوب موکد و شدید مثل دو نور که مبدل به یک نور شدید و یا دو سفیدی که مبدل به یک سفیدی و رنگ شدید در یک موضوع می شود و اجتماع دو وجوب در یک وجوب موکد در فقه مثالهای زیادی دارد مثلاً ـ می توان تصور کرد نماز ظهر به دو جهت واجب گردد هم به عنوان نماز واجب و هم به عنوان نذر واجب و یا به عنوان مقدمه و قید صحت نماز عصر و این اجتماع دو وجوب غیری با وجوب نفسی است که باهم جمع می شود و یک وجوب موکدی را تشکیل می دهد.

بنابراین همانگونه که نماز ظهر هم خودش واجب نفسی است و هم چون مقدمه و قید واجب در نماز عصر است واجب غیری است و در حقیقت یک اراده و وجوب مؤکد دارد در مانحن فیه نیز مقدمات داخلی و اجزاء می تواند هم واجب نفسی باشند ـ به اعتبار وجوب نفسی مرکب ـ و هم واجب غیری باشند ـ به عنوان جزء و مقدمه داخلی ـ که در نتیجه هر جزء یک وجوب مؤکد خواهد داشت و در هر مورد که دو دلیل بر وجوب با یک عنوان و یا با دو عنوان دلالت کند قائل به وجوب مؤکّد می شوند مثلاً اگر بگوید اکرم الهاشمی و بگوید اکرم العالم اکرام عالم هاشمی واجب موکد می شود و یا مثلاً نماز فریضه را نذر کرده که انجام دهد آن فریضه واجب مؤکد می شود و همچنین است ما نحن فیه پس ذات وجوب غیری در مقدمه داخلی و اجزاء محفوظ و معقول است و یک وجوب موکد ایجاد می شود.

مرحوم میرزای نائینی و همچنین مرحوم عراقی بر این پاسخ اشکال کرده اند و گفته اند که تاکید دو وجوب درست است و قابل جمع در یک وجوب مؤکد است ولیکن این در جائی است که دو وجوب طولی نباشند بلکه وجوب دوم در عرض وجوب اول باشد مثل نماز ظهر که وجوب غیری آن نشأت گرفته از نماز عصر است و در عرض وجوب نفسی نماز ظهر است و دو وجوب هیچ کدام تابع دیگری نیست اما در مانحن فیه می خواهید مقدمه داخلی را که جزء است واجب کنید هم به وجوب نفسی و هم به وجوب غیری نشأت گرفته از همان وجوب نفسی واین محال است زیرا که اینها دو وجوب طولی بوده و در دو رتبه می باشند زیرا که وجوب غیری مترشح و تابع و در طول وجوب نفسی است بنابراین نمی تواند درهم ادغام شده و یک وجوب مؤکدی را تشکیل دهند.

مرحوم آقای خویی این اشکال را دفع نموده و فرموده اند که احکام، امور زمانی هستند و لذا اگر دو وجوب تقدم و تاخر زمانی داشته و در دو زمان بودند تأکد آنها ممکن نبوده زیرا که با هم جمع نمی شوند ولی چون که این دو رتبه در یک زمان است تأکد دو وجوب جمع شده در یک زمان اشکال نداشته و می توانند با هم جمع شوند .

صحیح آن است که اشکال مرحوم میرزا که گفته است نمی شود دو وجوب طولی در وجوب واحد و موکدی جمع شوند بنابر یک تقدیر صحیح است و بنابر تقدیر دیگر درست نیست زیرا که در بحث وجوب غیری که می گویند وجوب غیری ترشحی است این کلام دو معنی دارد ۱) این که اراده غیری متولد از اراده نفسی باشد و اراده نفسی از اجزاء علت اراده غیری باشد ۲) و معنای دیگر آن است که اراده غیری جائی نیست مگر این که اراده نفسی در آنجا باشد ولی وجوب یا اراده نفسی علت اراده غیری نیست بلکه علت هر دو مصلحت و ملاک نفسی است که در واجب نفسی است و این ملاک نفسی است که سبب می شود هم اراده نفسی به خود آن شیء تعلق گیرد وهم اراده غیری به مقدماتش تعلق گیرد حال اگر کسی مسلک اول را انتخاب کرد و اراده نفسی را علت اراده غیری دانست اشکال مرحوم میرزا وارد خواهد بود زیرا که علت و معلول نمی توانند در یک وجود بگیرند نه به جهت تعدد رتبه تا گفته شود احکام امور زمانی هستند بلکه به جهت لزوم تعدد وجود سبب و مسبب و امتناع اتحاد آنها در یک وجود.

اما اگر گفتیم که علت هر دو وجوب و هر دو اراده ملاک نفسی است دیگر این محذور در کار نیست و تاکد معقول خواهد بود و حق با مرحوم خویی است و در بحث ترشحی بودن خواهیم گفت که وجوب نفسی علت وجوب غیری نیست و آنچه علت هر دو است ملاک نفسی است که علت هر دو وجوب است.

پس تا این جا پاسخ دوم از دلیل صاحب کفایه که مسأله تأکد است تمام خواهد بود ولهذا مرحوم آقای خویی دلیل اول صاحب کفایه را قبول کرده است ولیکن دلیل دوم و محذور امتناع اجتماع مثلین را قبول نکرده است و پاسخ دوم از آن را قبول کرده است ولیکن می توان اشکال دیگری را بر این جواب وارد کرد که در کلمات دیگران نیست .

حاصل آن اشکال این است که در مانحن فیه یک وجوب مؤکد هم معقول نیست یعنی اگر بخواهند دو وجوب نفسی و غیری در اجزاء مستقل از هم باشند اجتماع مثلین است که محال است و اگر بخواهند وجوب واحد مؤکدی را تشکیل دهند بازهم معقول نیست زیرا که تأکد و اشتداد وجوب یااراده منوط به تعدد ملاک و غرض است مانند مثال نماز ظهر که ملاک نفسی آن غیر از ملاک در نماز عصر است که منشأ وجوب غیری نماز ظهر می شود اما در مانحن فیه یک ملاک بیشتر در مرکب و (کل) نیست و این ملاک نمی تواند منشأ اشتداد و تأکد وجوب اجزاء شود و آثار تأکد وجوب که شدت یا تعدد عقاب باشد را نیز نمی تواند داشته باشد بنابراین دلیل دوم صاحب کفایه را به اینگونه می توان تقریر نمود که اجزاء و مقدمات داخلی نه دو وجوب مستقل نفسی و غیری دارند ــ زیرا که دو عارض بر یک معروض محال است ــ و نه دارای وجوب واحدی مؤکدی هستند و این همان امتناع وجوب غیری است.

ص: ۱۹۵

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۰/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث از مقدمه داخلی و اجزا تمام شد و در ذیل آن بحثی هست که بحث مهمی نیست و مرحوم عراقی خواسته است ثمره ای از برای وجوب مقدمه داخلی درست کند که صحیح هم نیست و ما وارد نمی شویم.

تقسیم دومی که برای مقدمه گفته شده بود و گفتیم در آن هم بحث شده است تقسیم به متقدم و مقارن و متأخر است و در این تقسیم گفته شده است که شرط مقارن معقول است ولی شرط متأخر چگونه معقول است و در معقولیت آن بحث شده است که آیا ممکن است شرائطی بعد از واجب باشد مثل این که می گویند غسل مستحاضه برای نماز مغرب و عشا شرط صحت یا أصل وجوب روزه در روز گذشته باشد یا اجازه متأخر مالك شرط صحت عقد فضولی سابق باشد یا قدرت بر واجب در زمان خودش شرط باشد در وجوب قبل یعنی کسی که در زمان حج حیات و صحت و قدرت دارد از اول سال حج بر او واجب باشد این قبیل موارد در فقه کم نیستند که زمان شرط وجوب یا واجب متأخر است ولی زمان مشروط چه واجب باشد و چه وجوب متقدم است و این منشأ شبهه شده است که شرط احد اجزا علت است که یا قابلیت قابل را درست می کند یا فاعلیت فاعل را و یکی از اجزا علت تامه است پس چگونه می شود که متأخر از مشروط باشد و این بدان معنی است که احد اجزا علت بعد از معلول شکل بگیرد و این محال است زیرا اگر آن شرط و جزء علت هیچ تأثیری در معلول متقدم ندارد که شرط و جزء علت نیست و اگر تأثیر دارد در چه ظرفی این تأثیر انجام شود در زمان معلول و مشروط که شرط موجود نیست و معدوم است و معدوم نمی تواند مؤثر در موجود باشد و در زمان خودش که متأخر است مشروط و معلول نیست و ساقط شده است به امتثال و یا عصیان پس نه در ظرف تحقق شرط می تواند تأثیر گذار باشد و نه در ظرف مشروط پس شرط متأخر محال است.

ص: ۱۹۶

صاحب کفایه این اشکال عقلی را توسعه داده و گفته است که در شرط متقدم هم همین بحث است و اگر شرطی زمانش متقدم بود و در آن زمان واجب یا وجوب هنوز نیامده بود و معلوم بود چه گونه شرط متقدم می تواند در آن تأثیر بگذارد بعداً هم که مشروط می آید شرط منعدم شده است لهذا اشکال را توسعه داده است و کسی که اشکال امتناع را نتواند پاسخ دهد مجبور است آنچه از شرایط که در فقه ثابت می شود که شرط متأخر یا متقدم است بایستی آنها را تأویل کند و به شرط مقارن بر گرداند مثلاً عنوان تعقب شرط را شرط بداند و تعقب و اتصاف فعل به این که فلان فعل بعد از آن در عمود زمان واقع می شود از ابتدا ثابت است و این وصف شرط مقارن است پس روایاتی که غسل را در وجوب روزه و یا صحت آن شرط کرده است مقصودشان شرطیت تعقب بوده است و این در فقه هم شاید آثاری داشته باشد و اما اگر شرط متأخر را معقول ندانستیم به ظواهر أدله و روایات اخذ کرده و آثار آن را هم بار می کنیم و قبلاً اشاره شد که این بحث مخصوص به شرائط واجب یعنی مقدمات واجب نیست بلکه در شرائط وجوب هم جاری است بلکه عمده بحث در آن است و در شرائط واجب شرط متاخر اشکال عمده ای ندارد و پاسخش آسان است چنانچه خواهد آمد، لذا در باره امکان شرط متأخر و عدم امکان آن در سه مقام بحث شده است .

۱ _ شـرط متأخر خود حکم اعم از حکم تکلیفی یا وضـعی (وجوب حـج مشـروط به قـدرت در زمان آینـده و ملکیت در بیع فضولی مشروط به اجازه در آینده).

ص: ۱۹۷

۲ _ شـرائط متاخر در متعلق حکم مثل غسل مستحاضه که گفته می شود روزه مستحاضه شرطش این است که غسل در شب از برای نمـاز مغرب و عشـا را هم انجام دهـد علاوه بر غسل های روزانه با این که غسل نماز شـبانه او بعـد از گـذشت زمان روزه است و زمـان روزه تـا مغرب است ولی غسـل برای نمـاز مغرب عشای وی هـم برای صـحت روزه قبلی واجب است یعنی امر به صومی است که هم اغسال نهاریه را داشـته باشد و هم اغسال لیلیه را که غسل صبح شرط مقدم است و غسل ظهر شرط مقارن است و غسل شـبانه شرط متاخر است پس وجوب صوم متعلقش سه قید دارد غسل فجر و غسل در روز و غسل در شب که این شرط متـاخر در متعلق حکم است و این از مقـدمات و قیود واجب است ولی مقـدمه ای است که متاخر از ذی المقـدمه است و واجب مقید به قیدی بعد از خودش است.

۳ _ بحث سوم در شـرط متقـدم است که صـاحب کفـایه آن را اضـافه کرده است چه شـرط حکم باشـد و چه شـرط واجب و اشـکال امتناع را در این سه مورد باید بحث کرد و اشـکال در شـرائط حکم مستحکم تر است و مثل میرزا در آن قائل به امتناع شده است اما در شرائط واجب قبول کرده و اشکال را پاسخ داده است.

۱ _ شرط متأخر در احکام

در شـرائط متأخر حکم صاحب کفایه فرموده است این به حسب صوری شـرط متأخر و یا متقدم است و اینها همه شـرط مقارن است حقیقتاً و واقعاً چون که حکم یک امر حقیقی در خارج نیست و امر اعتباری در عالم نفس مولا و جاعل است که قوامش به لحاظ و تصور جاعل است و آمر موضوع و محمول و شـرایط را تصور می کند و به وجود مصلحت در آنها تصدیق پیدا می کنـد و شوق و اراده از برایش حاصل می شود و به آن امر می کند ولی در اثر جعل این وجوب یا اراده در خارج چیزی محقق نمی شود بلکه همه آن ها در عالم نفس ایجاد می شود که شـرایطش نیز همراه و مقارن است که همان تصور تصـدیق موضوع و محمول و قیود آن است نه تحقّق خـارجی آنهـا پس شـرط به وجود خـارجی اش شـرط نیست و این مسـامحه گفته می شود بلکه وجود تصـدیقی و لحـاظ آن در حکم مولی شـرط است که همیشه مقـارن بـا جعل و اراده مولی است نه متأخر است و نه متقدم است و آنچه که متقدم یا متأخر است وجود خارجی و تحقق شرط است که مطابق و محکی خارجی حکم است نه خود حکم پس چون احکام امور اعتباری هسـتند وامور اعتباری حقیقت خارجی ندارد بلکه وجود ذهنی در عالم نفس اعتبار کننده موجود است و آنچه که شرط است نیز وجود ذهنی شرط است لذا مقارن با حکم است .

مرحوم میرزا بر کلام صاحب کفایه اشکال کرده است که این مطلب درست است نسبت به جعل نه مجعول فعلی و ایشان بین جعل و مجعول خلط کرده است زیرا که قضیه کلیه ای را که مولا جعل می کند همین گونه است که فرمود و مولی تا تصور نکند نمی تواند جعل کند و باید موضوع و مصلحت و شرط را تصور کند و لحاظ آنها شرطی است که مقارن با جعل قضیه حقیقه است لیکن بحث در این نیست بلکه بحث در حکم به معنای مجعول فعلی است که تا وجود خارجی شرط نباشد فعلیت پیدا نمی کند مثلاً تا مکلف خارجاً مستطیع نشود وجوب حج بر وی فعلی نمی شود و محرکیتی در کار نخواهد بود و جعل وجوب حج بر مستطیع به نحو قضیه حقیقیه از برای غیر مستطیع محرکیت ندارد وقتی محرك می شود که خارجاً مستطیع شود پس تا شرط در خارج محقق نشود وجوب به معنای حکم مجعول فعلی در کار نخواهد بود و ملکیت هم همین گونه است و تا اجازه خارجی از مالك صادر نشود ملکیت در خارج نخواهد بود و جعل قضیه حقیقیه ملکیت خارجی نمی آورد و تا اجازه خارجی صادر نشود ملکیتی در بین نیست و این مرحله از حکم یعنی حکم به معنای مجعول فعلی منوط و مشروط به وجود خارجی شرط است که متأخر است لذا اشکال بر می گردد.

حاصل این که در جعل قضایای حقیقیه شرطیه جعل آن قضیه مشروط به لحاظ شرط است که مقارن است ولیکن در مجعول فعلی شرط آن متأخر است و أمری که هنوز نیامده است می خواهد سبب و جزء علت فعلیت حکم تکلیفی یا وضعی از قبل بشود و این محال است زیرا که فعلیت آن حکم همانند فعلیت قضایای حقیقیه وجودیه است که شرط در خارج جزء علت این فعلیت باشد پس نمی تواند متأخر باشد و بدین ترتیب مرحوم میرزا حکم را به دو مرحله تقسیم کرده است و گفته است مطلب آخوند در مرحله اول حکم که به معنای جعل قضیه حقیقیه است درست است ولی در مرحله دوم حکم که به معنای مجعول و فعلی است درست نیست بله در احکام مجعول شخصی به نحو قضیه خارجیه این گونه است که جعل به نحو قضیه حملیه خواهد بود و مولی خود احراز قیود را می کند و امرش را مشروط نمی کند مثلاً وقتی پدر می بیند پسرش مستطیع است أمرش می کند که فلان عمل را انجام بدهد که اگر شرط هم واقعاً نباشد امر فعلی است و مولا در تشخیص اشتباه کرده است نه آن که أمر نکرده است چون به نحو قضیه حملیه فعلیه و مطلقه امر کرده است ولیکن در قضایای حقیقیه که شرطیه است این چنین نیست و مولا ملازمه وشرطیه را جعل می کند و درست است که استطاعت را لحاظ می کند و می بیند درمستطیع ملاك هست لیکن این تنها سبب جعل قضیه کلیه شرطیه می شود که به آن قضیه حقیقیه گفته می شود ولی جعل وقتی فعلی می شود که استطاعت در خارج بیاید پس حکم به معنای مجعول همواره منوط به واقع و وجود خارجی شرط است که در این صورت اشکال بر می گردد و ایشان این اشکال را وارد دانسته در باب شرط متأخر احکام و لهذا قائل به امتناع شرط متأخر در حکم شده و محتاج تأویل در فقه شده است.

مرحوم شهید صدر اطوار حکم را باز کرده تا معلوم شود که این اشکال آیا وارد است یا نه و حکم را به سه مرحله تقسیم کرده است دو مرحله را میرزا گفته و مرحله سوم آن هم ملاک و مصلحت حکم است که شرط متأخر در آن هم باید دخیل باشد و الا شرط حکم هم قرار نمی گرفت و ما قبلاً گفتیم که شرائط وجوب شرائط اتصاف می باشند و اشکال در این مرحله سخت تر است زیرا چه گونه می تواند شرط متأخر در ملاک دخیل و مؤثر باشد با این که ملاک امر تکوینی است و در امور تکوینی همه قبول دارند که امر متأخر نمی تواند شرط و جزء العله آن قرارگیرد.

شرط متاخر و معقولیت(۹۰/۱۰/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط متاخر و معقولیت آن در احکام شرعی ــ که در فقه در موارد زیادی این نحو احکام وارد شده است ــ بود و عرض شد بحث اول در شرط متاخر حکم اعم از تکلیفی و وضعی است مانند این که وجوب یا ملکیت مشروط به شرطی متاخر باشد همچنین عرض شد که حکم دارای سه مرحله است ۱) مرحله جعل که قضییه حقیقیه و یا و اراده کلیه مولا است و ۲) مرحله مجعول فعلی هنگامی است که موضوع و شرایط حکم در خارج متحقق باشد و حکم فعلیت پیدا کند در این صورت می گویند حکم فعلی شد و همچنین این حکم بر مکلف منجز می شود و ۳)مرحله سومی که قابل بحث است مرحله ملاکات احکام است زیرا احکام تابع ملاکات و مصالح و مفاسد است و شرائط احکام دخیل در اتصاف یعنی دخیل در اتصاف متعلق به مصلحت و ملاک است لذا لازم است در هر سه مرحله بحث شود که آیا شرط متأخر نسبت به هریک از این مراحل مشکل دارد یا خیر؟أما در مرحله جعل و اراده کلیه مولا دو نوع اشکال شده است اشکال اول همان شرط متاخر است که گذشت و گفته شده است که شرط از اجزاء علت تامه است و نمی تواند متاخر از معلول باشد و مرحوم صاحب کفایه آن را جواب داد و گفت وجود حکم و اراده مولی در عالم نفس است نه در عالم خارج و آنچه در این اراده مولا یا جعل قضییه کلیه شرط است وجود خارجی و واقع شرط نیست بلکه وجود ذهنی و علمی شرط است که مولا این علم را مقارن با جعل قضییه کلیه و یااراده کلیه دارد پس نسبت به مرحله جعل احکام و یا اراده تشریعی آنچه که شرط است وجود علمی است نه خارجی و آن هم مقارن است نه متاخر و تا مولی شرط را لحاظ نکند جعل و یا اراده تشریعی ندارد و اشکال متاخر بودن شرط از مشروط و علت از معلول در این مرحله موضوع ندارد.دوم: مرحوم میرزا خواسته است که این را هم باطل کند و ادعا نموده است که در عالم جعل هم شرط متاخر اشکال دارد لیکن نه اشکال تاخر علت از معلول تا گفته شود که وجود علمی آن شرط است و آن هم متاخر نیست بلکه از این جهت که خلف و تهافت در لحاظ جاعل لازم می آید و این محذور دیگری است و بیان دیگری دارد.ایشان می گوید چون مولا وقتی که می خواهد قضییه حقیقیه را جعل یا اراده کند در حکم یک قضییه شرطیه است یعنی ترتب حکم مشروط به این است که موضوع و شرایط موضوع حاصل شود و کأنه گفته است که اگر این موضوع محقق شد این حکم را برایش جعل کردم یا آن را می خواهم مثل این که بگوید (اذا وجدت الاستطاعه ترتب علیه وجوب الحج) پس لحاظ مولی برای قضییه شرطیه لحاظ ترتبی است و شرائط و موضوع را مقدر الوجود می گیرد و فرض می کند که متحقق است تا حکم را بر آن مترتب کند پس باید شرط حکم را در تقدیر گرفته و فرض وجودش را بکند تا حکم را مترتب بر آن کند که در این صورت اگر آن شرط متأخر باشد تهافت در لحاظ لازم می آید چون اگر زمانی که می خواهد حکم قرار دهد ــ که زمان متقدم است ــ آن را فرض کند این خلف است چون فرض بر این است که شرط متاخر است و در زمان حکم،

شرط وجود ندارد و اگر در زمانی که شرط موجود می شود آن را فرض کند زمان حکم و مشروط گذشته است پس ترتب و جعل قضیه حقیقیه با شرط متاخر سازگار می باشد و مستلزم خلف در لحاظ جاعل است.به عبارت دیگر اگر ترتب نباشد قضیه حقیقیه در کار نیست و اگر باشد شرط باید در زمان جعل حکم به نحو قضیه شرطیه مقدور الوجود فرض شود که نمی تواند متاخر باشد زیرا که متاخر در زمان حکم معدوم الوجود است این تهافتی در لحاظ است که پیش می اید ولذا نمی توان به نحو شرط متاخر شرطی را در قضایای حقیقیه اخذ کرد مگر این که برگشت داده شود به شرطی مقارن .این بیان هم صحیح نیست زیرا که ترتب جزاء بر شرط بیش از این نیست که جمله شرط در موقع فرض و تقدیر قرار داده شود یعنی صدقش و تحققش فرض شود اما این که جمله شرط بایستی حکایت از ماضی یا حاضر و یا آینده کند از این جهت فرقی نمی کند و هر سه نحو می تواند در موقع شرط قرار گرفته و صدقش فرض شود و فرض صدق جمله مستقبله معنایش تحقق آن در آینده است نه بالفعل بر خلاف جمله حالیه یا ماضویه و این مطلب هیچ لطمه ای به ترتب جزاء بر آن شرط نمی زند و هیچ تهافتی در لحاظ ایجاد نمی کند زیراکه آنچه فرض و تقدیر شده است تحقق جمله شرط است که در آینده است و معنایش آن است که اگر آن شرط در آینده متحقق شود جزاء در زمان خودش که زمان سابق است ثابت است.حاصل آن که ذهن همچنان که می تواند شرط را به نحو ماضی یا حال مقدورالوجود اخذ نماید می تواند آن را به نحو استقبالی و تحقق در آینده مقدورالوجود فرض کند که در این صورت تهافتی در لحاظ پیش نمی آید و این مطلب روشن و وجدانی است ولی بسیار غریب است و گویا برخی ترتب را به معنای ترتب زمانی گرفته اند با این که چنین نیست بلکه ترتب به معنای منوط و شرط بودن است که منافاتی با استقبالی بودن شرط ندارد.عمده بحث نسبت به حکم به معنای مجعول فعلی و همچنین نسبت به ملاک می باشد و در رابطه با مجعول آنچه منشأ اشکال شده این است که مجعول قبل از تحقق شرط قطعاً فعلی نیست مثلاً قبل از استطاعت وجوبی در کار نیست و فعلیت و وجوب تابع این است که شرائط و موضوع حکم ــ که البته در اینجا شرائط هم داخل در موضوع است ــ فعلیت پیدا کند تا حکم فعلی شود و الا حکم قطعی نیست پس فعلی بودن منوط به تحقق شرط و موضوع خارج است و شرط سبب آن است پس نمی شود متاخر باشد و أمر متاخر نمی تواند فعلیت أمر متقدم را ایجاد کند.جواب این اشکال را دو گونه داده اند اول: جوابی که ظاهر تقریرات مرحوم آقای خویی است که فرموده است حکم و مجعول یک امر حقیقی نیست بلکه امر اعتباری است و اعتبار کننده می تواند آن را مطلق یا مقید لحاظ کند و قهراً می تواند آن را مقید به شرطی متاخر یا متقدم اعتبار کند که هرگاه چنین اعتبار کند مجعول فعلی باید قبل باشد تا مطابق اعتبار باشد.این پاسخ هر چند فی نفسه صحیح است ولیکن اساس اشکال را دفع نمی کند زیرا این سؤال باقی می ماند که آنچه در خارج فعلیت پیدا می کند ــ که مثلاً اتصاف حج به وجوب فعلی بر مکلف است ــ چگونه معلول و مسبب شرطی متاخر در خارج باشد و آیا این تأثیر متاخر و متقدم نیست علاوه بر این که جعل و اعتبار روح وقوام حکم شرعی نیست و آنچه قوام آن است اراده مولی است که امر حقیقی است ولذا اگر مولی اخبار دهد هر که مستطیع شود من حج را از وی می خواهم بازهم واجب الاطاعه است و اراده امر اعتباری نیست لذا اشکال می بریم روی این مطلب که چگونه این اراده در صورت تحقق شرط متاخر فعلی می شود.پاسخ دقیق از اشکال این است که مجعول و یا اراده هر دو در عالم نفس مولی و آمر است نه در خارج و آنچه در خارج به عنوان فعلیت حکم و یا اتصاف فعل به وجوب یا مراد مولی بودن قرار می گیرد مطلبی تصوری است نه تصدیقی، یعنی اتصاف مجازی است نه حقیقی زیرا که وقتی عروض عارضی در ذهن باشد اتصاف آن هم در ذهن است و محال است که اتصاف از عروض جدا باشد ــ چنانچه به تفصیل این بحث را در مسأله واجب مجعول در خارج و همچنین اراده و مراد بالذات مشروط اثبات خواهیم کرد ــ و خواهیم گفت که جعل و مجعول یک چیز است و محال است جعل در ذهن باشد و

اتصاف خارج به آن مجازی است نه حقیقی همچنین باوجود موضوع در خارج محال است چیزی در نفس مولا ایجاد شود و اراده، دیگری ایجاد نمی شود و مولی اصلاً خبر از تحقق شرط ندارد.بنابراین مجعول فعلی چیزی به جز انطباق قضیه حقیقیه و یا اراده کلیه مولی و تحقق محکی موضوع آن در خارج نیست که وقتی محکی موضوع آن قضییه کلیه در خارج متحقق می شود چه به نحو متقدم اخذ شده باشد و چه متاخر و چه مقارن با نگاه تصوری و بالحمل الاولی ـ نه بالحمل الشایع به آن قضییه کلیه ـ تصور می شود که آن مجعول و اراده در خارج فعلیت پیدا کرده است لیکن این نگاه صرفاً مجازی و تصوری و بالحمل الاولی است و نه تصدیقی و حقیقی بنابراین هیچ گونه سببیت تأثیر شرط متأخری در امری متقدم در خارج لازم نمی آید تا گفته شود عقلاً محال است و در اصل این پاسخ و حل اساسی اشکال شرط متاخر است. البته در اینجا باید متذکر شد که احراز محکی موضوع حکم و اراده در خارج ـ از آن به احراز صغرای حکم تعبیر می کنیم با احراز کبرای جعل و اراده کلیه در نفس مولی ـ موضوع حکم عقل به تنجیز است که مرحوم عراقی از آن به فاعلیت حکم تعبیر کرده است و گفته است که تحقق موضوع در خارج موجب فعلیت حکم نیست بلکه عقلاً موجب فاعلیت و محرکیت آن است و بدین ترتیب مشخص می شود که اصل اشکال نسبت به مرحله مجعول نشأت گرفته از خلط بین امر تصوری و تصدیقی است و تعبیر مجعول فعلی در کلمات میرزا و اصولیون آمده است و فکر شده است اتصاف حقیقی در خارج ایجاد می شود و گفته اند این اتصاف و فعلیت که ایجاد می شود نمی تواند مشروط به شییء باشد که بعداً موجود می شود ولی این گونه نیست و نه چیزی در خارج ایجاد می شود و نه اتصاف به عرض در خارج شکل می گیرد بلکه آنچه شکل می گیرد انطباق قضییه حقیقیه مجعوله بر موضوعش در خارج است که موضوع حکم عقل به تنجیز است و این انطباق تابع چگونگی اخذ موضوع در آن قضییه کلیه است که اگر به نحو استقبالی و متأخر باشد در صورتی منطبق می شود که در ظرف متأخر آن شرط و موضوع در لوح واقع باشد و اگر مکلف احراز کند که خواهد بود همانگونه که شرط و موضوع متقدم یا مقارن را احراز می کند آن حکم منجز خواهد شد.

ص: ۲۰۰

شرط متاخر در باب احکام(۹۰/۱۰/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط متاخر در باب احکام بود و شرط متاخر در حکم به لحاظ عالم جعل و مجعول فعلی را عرض کردیم و اشکال آن پاسخ داده شد و به لحاظ عالم ملاک باقی ماند که مرحله دیگر حکم است زیرا که احکام دارای ملاک هستند و ملاکات، اغراض تکوینی و خارجی هستند آنچه شرط در حکم است از آنجا که دخیل در ملاک است شرط وجوب قرار می گیرد مثلاً استطاعت دخیل در ملاک دار شدن حج است و تشنگی که شرط وجوب آب خوردن است سبب آن است که خوردن آب ملاک و منفعت داشته باشد پس شرائط وجوب، دخیل در اتصاف فعل به ملاک است .این بحث پیش می آید که باب ملاک، مثل وجوب واراده امر اعتباری یامربوط به عالم نفس نیست تاگفته شود که شرط آن وجود علمی است نه وجود واقعی بلکه از باب تکوین است و این که یک شیء ملاک دار باشد مربوط به عالم تکوین و خارج است و به معنای سببیت آن شرط خارجی در پیدایش مصلحت و ملاک در فعل است که این همان سببیت تکوینی و خارجی است که شرط

متأخر در آن بلااشکال محال است و چیزی که سبب مصلحت دار شدن فعل می شود اگر زمان وجودش از زمان آن فعل متأخر باشد این همان تأثیر متاخر در متقدم است ولذا اشکال امتناع شرط متأخر حکم نسبت به عالم ملاکات احکام مستحکم و موجه می شود و پاسخهای گذشته نسبت به عالم جعل و مجعول فعلی دراین مقام جاری نمی باشد و پاسخ دیگری لازم است.در این رابطه شهیدصدر دو تصویر برای دخالت شرط متأخر درمرحله ملاک حکم ذکر فرموده است که هر دو معقول و عاری از اشکال تأثیر متاخر در متقدم است و یک تصویر را هم ما اضافه می کنیم که مجموعاً سه تصویر برای تأثیر شرط متأخر در ملاک حکم است بدون این که تأثیر متأخر در متقدم لازم آید.۱ ــ تصویر اول آن که شرط متأخر دخیل در اتصاف فعل به ملاک ــ یعنی حصول نیاز به آن فعل ــ در همان زمان متأخر باشد ولیکن در زمان شرط انجام فعل برای مکلف مقدور و یا میسور نباشد و قبل از آن میسور باشد لهذا مولی به آن فعل از قبل امر می کند ولیکن مشروط به تحقق آن شرط متأخر مثلاً در وقت حصول مرض و یا تشنگی در سفر اگر تحصیل دارو و یاآب میسور نباشد امر می کند که دارو و یا آب را قبل از سفر برایش آمده کنند زیرا اتصاف به ملاک و حصول نیاز به آن در فرض تحقق آن شرط حاصل می شود ولیکن اگر مولی وجوب را مشروط به آن به نحو شرط مقارن کند دیگر مقدور نمی باشد لذا مجبور است وجوب را مقدم بر زمان تحقق شرط قرار دهد ولیکن منوط و مشروط به تحقق آن شرط متأخر زیرا اگر متحقق نشود نیازی به دارو و آب نخواهد بود و ممکن است مطلق و جامع فعل ــ اعم از قبل و بعد برای رفع آن نیاز کافی باشد و مولی برای تسهیل أمر را از قبل قرار می دهد تا آن که مکلف هر کدام را بخواهد و برای وی آسانتر باشد اختیار کند بنابراین دخالت شرط متأخر در حکم متقدم مستلزم تأثیر آن در ملاک متقدم نخواهد بود تا محذور تاخر سبب از مسبب لازم آید بلکه شرط سبب اتصاف در همان زمان شرط است که سبب مقارن با مسبب است ولیکن مولی وجوب را لزوماً و یا تسهیلاً بر مکلفین از پیش قرار می دهد، و این مطلب عرفی و کثیر الوقوع در اغراض تکوینی انسانها است .۲ ــ تصویر دوم شهید صدر این است که ممکن است عمل بالفعل مصلحت داشته باشد و علت مشروط شدن وجوب آن به شرط متاخر این باشد که اگر شرط متاخر انجام نگیرد مفسده ای بار می شود که دیگر آن مصلحت منکسر شده و بی اثر خواهد بود مثلاً اگر این غذا را بخورد مصلحت دارد و لیکن مشروط به این که فردا سرما نخورد زیرا اگر سرما خورد این غذا سبب مفسده بزرگی می شود که آن مصلحت از بین می رود ولذا امر می کند به خورد این غذا ولی مشروط به این که فردا سرما نخورد و یا فقدان آن شرط موجب ارتفاع آن ملاک و عدم بقایش شود پس تمامیت این مصلحت به این است که آن شرط متاخر متحقق شود و اگر شرط متحقق نشود چیزی که مصلحت دارد بقاءً تفویت می شود پس شرط متاخر را در حکم اخذ می کند و این هم تصویر معقول و عرفی و کثیر الوقوع است بدون این که مستلزم تأثیر سبب متاخر در مسبب متقدم باشد .۳ ــ جواب سومی که می شود اضافه کرد آن است که ما قبلاًدر شرائط وجوب گفتیم که شرائط وجوب اگر اختیاری باشد باید دخیل در اتصاف باشد و الا مولا آن را شرط نمی کرد و اما اگر غیر اختیاری باشد ــ مانند زمان (زوال ماه رمضان و غیره) و یا قدرت و عجز ــ اگر هم دخیل در اتصاف به ملاک نباشد و نیاز به آن ملاک فعلی باشد، چنانچه دخیل در تحقق و انجام گرفتن ملاک باشد بازهم باید مولی آن را قید وجوب قرار دهد نه قید واجب زیرا که اگر قید واجب قرار گیرد تکلیف به غیر مقدور و غیر اختیاری خواهد بود که قبیح و یا باطل است. حال در این قبیل شرایط وجوب ــ مانند قدرت بر وقوف در عرفات و حج در ایام حج ــ مولی آن را به نحو شرط متأخر در وجوب حج از زمان حصول استطاعت که قبل از أیام حج است اخذ می کند تا مکلف که از قبل قدرت حضور در ایام حج در عرفات راداشته باشد ملزم به آن شود و صبر نکند تا روز عرفه و بعد بگوید که قادر بر حج نیست که اگر شرط مقارن وجوب حج بود می توانست چنین کند و ملاک حج تفویت می شد.بنابراین در این قبیل شرایط متأخر وجوب، اصلاً شرط وجوب دخیل در

اتصاف به ملاک نمی باشد تا گفته شود که تأثیر متأخر در متقدم لازم می آید بلکه شرط تحقق ملاک است ولیکن چون که غیر اختیاری است لازم است شرط وجوب قرار گیرد آن هم به نحو شرط متأخر و بدین ترتیب مشخص می شود که بحث امتناع شرط متأخر در باب احکام به لحاظ عالم ملاکات احکام نیز صحیح نیست .

ص: ۲۰۱

ادامه بحث قبل (۹۰/۱۰/۱۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرط متاخر در سه بخش بود بخش اول در شرط متأخر حکم بود و عمده همین بحث بود که مرحوم میرزا اشکال شرط متاخر را وارد می دانست که این بحث گذشت و معلوم شد محذوری ندارد و شرط متأخر نسبت به احکام، معقول است و چنانچه در دلیلی وارد شود نیاز به تاویل های مرحوم میرزا نیست که مثلاً آن را به شرطیّت تعقب به آن شرط و امثال آن تاویل ببریم که در امکان و صحت آنها هم بحث شده است و لااقل این است که خلاف ظاهر دلیل شرط متاخر است .بخش دوم در شرط متاخر متعلق حکم است یعنی خود حکم مطلق است و مشروط به شرط متاخر نیست ولی شرط متاخر شرط واجب است مانند مثال معروف مستحاضه کثیره که باید برای هر نماز غسل کند در آنجا گفته شده ضمن غسل برای همه فرائض باید برای نماز مغرب و عشاء هم غسل کند و این شرط صحت روزه قبل او نیز می باشد یعنی غسل لیلی شرط صحت صوم نهاری قبل است و این شرط متأخر در واجب است و اگر این کار را نکند روزه اش باطل بوده و باید قضا کند.در این جا هم دو بحث است یک بحث معقولیت شرط متاخر واجب است و این که چگونه واجب می تواند شرط متاخر داشته باشد و شیء متاخر دخیل در صحت واجب متقدم باشد و بحث دوم هم بحث ملاک این واجب است که چون قیود واجب دخیل در تحقق ملاک آن است مثل طهور و استقبال که دخیل در تحقق ملاک نماز هستند ـ و الا شارع آن را شرط در واجب قرار نمی داد لذا به لحاظ عالم ملاک اشکال عقلی گذشته پیش می آید که چگونه می شود امر متأخر دخیل در تحقق ملاک واجب متقدم باشد پس هم به لحاظ عالم ملاک باید اشکال پاسخ داده شود و هم به لحاظ صحت واجب که چگونه شرط متأخر دخیل در صحت واجب متقدم می باشد.اما پاسخ اشکال به لحاظ عالم واجب و صحت این است که شرائط و قیود واجب در حقیقت برگشت به تقیید و تحصیص واجب می کند و شارع وجوب را یک وقت بر طبیعت مطلقه قرار می دهد و یک وقت بر طبیعت مقیده متعلق امر، یعنی بازگشت شرائط و قیود واجبات و متعلقات احکام به تقیید وتضییق متعلق حکم است و متعلق حکم را ممکن است انسان به یک قید متقدم و یا یک قید متاخر قید بزند ـ مثلاً اکرام کسی که فردا مسافر می شود و یا دیروز مسافر بوده است ـ و همچنان که ممکن است مطلق یک فعل متعلق امر قرار بگیرد ممکن است یک فعل مقید به قیدی متعلق امر قرار بگیرد و در معانی حرفیه خواندید که تقیید، تحصیص و تضییق مفاهیم و طبایع است که پس از تقیید وقتی در خارج محقق می شود که آن قید انجام شود حال زمان قید هر زمانی که باشد قبل باشد یا بعد باشد.مثلاً اگر گفتید (جئنی بانسان یکون مسافراً یوم غد) باید انسانی را بیاوری که فردا مسافر می شود و اگر گفتی (جئنی بانسان سافر امس) باید انسانی را بیاوری که دیروز مسافرت کرده است و اگر گفتی (جئنی بانسان یکون مسافراً الیوم) باید انسانی را بیاوری که امروز مسافر باشد و هر سه نوع تقیید در متعلق أمر قابل اخذ است و هر کدام که اخذ شود تا وقتی که آن متحقق نشود مصداق آن

حصّه و مقید در خارج محقق نمی شود.پس به لحاظ عالم حکم شرائط و قیود واجب دخیل در وجوب نیستند و اخذ آنها در متعلق وجوب هم تنها به معنای تقیید و تحصیص و مضیق کردن آن متعلق است و اطلاق را از بین می برد و ممکن است این تضییق هم به شیء قبلی و هم مقارن و هم متأخر و هر قیدی اخذ شد تا وقتی که آن قید نیاید مضیق در خارج واقع نشده است پس تأثیر شیء متأخر در متقدم بلحاظ حکم در کار نیست و تقیید و تحصیص در ذهن است و در خارج هم آن حصه تا زمانی که قیدش متحقق نشده محقق نمی گردد. و همین مطلب فوق نیز در اجزا هم هست و متعلق حکم فعل مقید و مشروط به فعل دیگر است یعنی مجموع دو فعل نه هریک لابشرط از دیگری متعلق امر و وجوب قرار می گیرد مثلاً می گوید دو رکعت نماز واجب است و تا رکعت دوم را نیاورد امتثال صورت نگرفته است زیرا رکعت لابشرط مامور به نیست پس بازگشت قیود صحت واجب به تضییق واجب است و اشکال تأثیر متأخر در متقدم را ندارد و مقصود از صحت غیر از این نیست که آنچه متعلق أمر است و مقید است تا قیدش در خارج متحقق نشود واجب محقق نمی شود .اما بحث تأثیر قیود واجب در ملاک مربوط به عالم تکوین است زیرا که ملاک امر تکوینی است و به وسیله فعل واجب در خارج انجام می گیرد لذا گفته می شود که معنای وجود شرط متأخر برای واجب متقدم تأثیر امر متأخر در تحقق ملاک متقدم است و این محال است پس شرط متأخر واجب نمی تواند در ملاک آن واجب موثر باشد زیرا وقتی فعل واجب راانجام می دهد شرطش نیست و وقتی شرط می آید، فعل واجب که مقتضی ملاک بوده است از بین رفته است و این بدان معنا است که شرط متاخر تأثیر در ملاک ندارد پس نمی تواند شرط واجب باشد زیرا که قیود در متعلقات احکام هم مثل خود احکام، تابع و دخیل در ملاکات احکام می باشند.این اشکال را صاحب کفایه جواب داده است که ملاکات احکام لزوماً مصالح و مفاسد تکوینی نمی باشند و ممکن است حسن و قبح باشد و عناوین محسنه و قبیحه امور اعتباری هستند که مثل امور تکوینی و وجودی نیستند و ممکن است منتزع از امر متأخر باشند و یا از أمر اعتباری دیگری مانند تعقب صوم به غسل در شب آینده که مقارن است نشأت گرفته باشد البته بحث از انواع اعتبارات عقلی و این که مدرکات عقل عملی از کدام آنها است فعلاً نیست و باید در بحث تجری و حسن و قبح عقلی از آنها بحث شود و مقصود صاحب کفایه آن است که حسن و قبح برای ملاکات احکام شرعی کافی است و شاید تأثیر شرط متأخر واجب در ملاک از این قبیل باشد که موجب حسن فعل سابق می شود و یا تعقب واجب به آن شرط حسن باشد و این یک أمر تکوینی خارجی نیست که لازمه اش تأثیر سبب متأخر در مسبب متقدم باشد.پس ملاک واجب لازم نیست امر تکوینی باشد و ممکن است ملاک حسن باشد و حسن هم متوقف بر تعقب واجب به أمر متأخر است که فعلی است و این امر اعتباری سبب امر اعتباری دیگر که حسن است می شود.این جواب گرچه فی نفسه معقول است و نمی گوییم که اصلش درست نیست و ممکن است در جائی أمر متاخر و یا تعقب فعل به آن سبب اعتبار حسن برای آن فعل توسط عقل باشد اما این جواب قطعاً کافی نیست زیرا که شرائط متاخر در واجبات در امور و اغراض تکوینی عرفی هم داریم و کم نیستند مثلاً طبیب می گوید دارو را بخور و بعدش ترشی نخور و یا آب زیاد نخور و این قطعاً از باب ملاک حسن نیست بلکه از باب تأثیر شرط متأخر در فایده تکوینی آن دارو است و این ها را صاحب کفایه چگونه تصویر می کند .پاسخ آن است که در این موارد آن فعل اثرش تا زمان شرط متأخر باقی می ماند و شرط در زمان تحققش مؤثر در آن است که مثلاً موجب سلامتی و صحت مزاج می شود پس در حقیقت یک واسطه میان فعل واجب و تحقق ملاک و مصلحت تکوینی در کار است که آن واسطه همان أثر فعل واجب است که بر انسان یا موضوع دیگر ایجاد می شود و به بقای موضوعش باقی می ماند تا زمان تحقق شرط متأخر و آن شرط و یا جز متأخر واجب در آن تأثیر کرده و ملاک نهائی و کامل حاصل می شود مثلاً در صوم مستحاضه اثر صوم که بر صائم عارض می شود و باقی می ماند تا غسل از استحاضه در شب انجام نگیرد کامل و تمام نخواهد بود و انجام آن غسل

سبب تمامیت آن است که در حقیقت و شرط مؤثر، مقارن در تحقق ملاک تام است و متعلق امر این گونه نیست که همیشه بلاواسطه مؤثر در ملاک اقصی و نهائی باشد مثلاً در نماز که می گویند (الصلاه تنهی عن الفحشاء والمنکر) معنایش این نیست که تا نماز خواند منتهی از منکر شود بلکه ممکن است اثری ایجاد شود که اگر شرایط دیگر هم تحقق یابد به آن مرحله برسد و فعل واجب مقتضی المقتضی است پس واجبات شرعی اگر ملاکشان مصالح و اغراض تکوینی هم باشند باز هم شرط متأخر در آنها معقول است و شرط متأخر در متعلقات احکام هیچ مشکلی ندارد.

ص: ۲۰۲

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۰/۱۹)

Your browser does not support the audio tag.

بخش سوم: اشکال در شرط متقدم بود که مرحوم آخوند اضافه کرده بود و گفته بود که همان اشکال شرط متأخر در شرط متقدم هم هست مثل غسل قبل از فجر برای صحت روزه مستحاضه و یا وضو برای نماز زیرا که برهان امتناع تاخر شرط از مشروط و سبب از مسبب در شرط متقدم هم هست و چگونه شرطی می تواند در زمانی که واجب مشروط هنوز نیست و معدوم است تأثیر کند و بعد که واجب موجود می شود شرط دیگر موجود نیست و این همان اشکال عقلی است ایشان این اشکال را مطرح کرده و بعد شرط متقدم و متاخر و مقارن را به یک جواب مشترک پاسخ داده اند که لحاظ و وجود علم، شرط است و وجود خارجی شرط نیست.البته ایشان نسبت به ملاک واجب گفته است که اضافه ای که میان واجب و شرط حاصل می شود سبب اتصاف فعل به حسن و قبح می شود و حسن و قبح امری اعتباری است یختلف بالوجوه و الاعتبار یعنی امور اعتباری هم در آن موثر است و باب ایجاد و وجود و سببیت نیست که قبلاً عرض کردیم این جواب تمام نیست چون اگر ملاک امر تکوینی باشد ــ که در قیود واجب غالباً این چنین است ــ بدون شک کثیری از مقدمات و شرایط و مقدمات متقدم در واجبات شرعی و عرفی این چنین است لذا نیاز به جواب دیگری داریم البته این که در عالم جعل شرط متقدم قید واجب قرار بگیرد مشکلی ندارد چون که همانگونه که قبلاً تبیین شد بازگشتش به تقیید متعلق وجوب است و این ها متعلق را مضیق کرده و مخصوص به حصه ای که واجد آن قید باشد، می کند چه قید مقدم و چه مقارن و چه متأخر از واجب باشد و قید و شرط واجب تأثیری در وجوب ندارد و تضییق اطلاق متعلق هم محذوری ندارد و تا مقید در خارج شکل نگیرد واجب امتثال نخواهد شد و تحقق مقید در خارج در طول تحقق قیدش می باشد و هیچ یک از اینها محذور و مشکلی ندارد و در أجزاء و افعالی که در مرکب واحدی متعلق امر قرار می گیرد و تدریجی الحصول می باشند نیز همین طور است.بنابراین در شرایط و مقدمات واجب ــ چه مقارن و چه متأخر و چه متقدم ــ نسبت به عالم وجوب و أمر مشکلی در کار نیست ولیکن نسبت به عالم ملاکات واجب از آنجائی که شرایط واجب دخالت در تحقق ملاک واجب دارد و ملاک امر تکوینی است اشکال انفکاک سبب از مسبب لازم می آید زیرا که شرایط هر واجب موثر در تحصیل ملاک آن واجب است و اشکال عقلی شرط متأخر واجب بعینه در شرط متقدم آن نیز جاری می باشد و در این مرحله هیچ یک از دو جواب گذشته مرحوم صاحب کفایه تمام نمی شود نه به این دلیل که شرایط، وجود علمی و لحاظ ذهنیشان شرط است و آن مقارن است ــ زیرا که وجود علمی و لحاظ مولی شرط در جعل است نه در عالم ملاکات واجب ــ بلکه آنچه در تحقق ملاک در فعل دخیل است واقع شرط است

و علم مولی طریق به سوی آن است و نه اضافه واجب به آن امر متأخر یا متقدم که این اضافه خود امری اعتباری است و می تواند منشأ و وجهی برای حَسَن شدن فعل و مرغوب شدنش باشد و حسن و قبح بالوجوه و الاعتبارات است زیرا که این مطلب اگر هم در باب حسن و قبح قابل قبول باشد در ملاک به معنای فایده و مصلحت که امر تکوینی خارجی است صحیح نیست. لهذا پاسخ صحیح همان است که قبلاً در شرط متأخر واجب گفته شد که شرط متقدم حالتی را در مکلف و یا در خارج ایجاد می کند و این حالت تا زمان تحقق واجب باقی می ماند مثل نورانیتی که مثلاً گفته می شود از طهور حاصل می شود و آن واسطه است که با شرط به طور مقارن ایجاد شده و تا زمان تحقق فعل واجب مانند نماز و روزه بر موضوعش باقی است و بقائش به بقاء موضوعش است مثل بنایی که بنائی را یا نجّار تختی را می سازد باقی می ماند و در این دیگر اشکالی نیست و آن حالت در زمان فعل واجب، مؤثر در تحصیل ملاک و مصلحت فعل واجب است و مقارن با آن هم هست پس تفکیک سبب از مسبب با شرط از مشروط در عالم ملاکات واجبات به معنای مصالح تکوینی نیز لازم نمی آید و این مطلب مثالهای زیاد عرفی و عقلائی و شرعی دارد مثلاً آمر می گوید امشب مهمان داریم خانه را شستشو کن که از قبل باید شستشو کند که وقت مهمانی تمیز باشد و این حالت تا زمان مهمانی باقی می ماند آنگاه اثر خود را می گذارد که سرویس دهی به مهمان با تمیزی، مصلحت کامله را دارد پس تأثیر در متأخر نخواهد بود و قاعده عقلی هم نقض نشده است .مرحوم اصفهانی و برخی دیگر تعبیر دیگری در اینجا دارند و گفته اند همیشه شرایط و مقدمات در معلولات و مسببات خارجی این گونه نیست که از باب تأثیر باشد بلکه بعضی از مقدمات واجب مقدمات و شرائط مؤثر در ایجاد مسبب هستند ــ که در جای خودش گفته می شود تأثیر شرط یا در فاعلیت فاعل است و یا در قابلیت قابل ــ و برخی از آنها شرائط و مقدمات مؤثر نیستند بلکه مقدمات اعدادی هستند.و در مقام دفع اشکال صاحب کفایه ــ که چگونه شرط متقدم می تواند دخیل در ایجاد ملاک و تحقق مصلحت باشد ــ گفته اند که اینها از نوع دوم یعنی شرائط و مقدمات معدّه هستند و امکان تحقق فعل از فاعل را تأمین می کنند نه اینکه تأثیر در فاعلیت فاعل و مقتضی یاقابلیت قابل داشته باشند تا گفته شود محال است مقدم بر واجب باشند بلکه اینگونه شرایط همواره قبل از زمان واجب و متقدم بر آن می باشند مثل گام برداشتن وطی مسافت و نزدیک شدن به صندلی برای نشستن بر روی آن که مقدمه اعدادی است و امکان صدور فعل نشستن را به فاعل می دهد زیرا این امکان نیاز به این دارد که او نزدیک صندلی قرار گیرد و وقتی که نزدیک باشد می تواند بر آن بنشیند پس این رفتن و طی مسافت مقدمه اعدادیه است و شرط موثر در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل نیست و گام هائی که بر می دارد نه قدرتش را زیاد می کند و نه صندلی را قوی تر می سازد بلکه امتناع نشستن را مبدل به امکان می کند و این نوع شرایط و مقدمات متقدم خارج از شرط مؤثر است .شهید صدر می گوید این حرف مشهوری است که در اصطلاح حکما آمده است و معنایش را نمی فهمیم مگر اینکه به حرف ما برگردد و مقصود این باشد که یکی از شرائط تحقق نشستن بر روی صندلی مجاورت شخصی است که می خواهد بر صندلی بنشیند که اگر مجاور نباشد فعل نشستن شکل نمی گیرد همانگونه که آتش بدون مجاورت نمی سوزاند و رفتن و طی مسافت حالت مجاورت را در شخص ایجاد می کند که به لحاظ تحقق فعل نشستن مقارن می شود پس این شرایط نیز بالواسطه مؤثر هستند و باعث ایجاد قابلیت در قابل یا فاعلیت در فاعل می شوند و این همان واسطه ای است که ما گفتیم اینها در واقع همه شرایط مؤثرند و نباید آنها را قسیم شرط مؤثر قرار داد.اگر منظور این است که این نوع شرایط و مقدمات اصلاً مؤثر نیستند و تنها نفی امتناع می کنند ــ همان طور که ظاهر کلمات این است ــ این قابل قبول نیست زیرا که اگر مقصود از رفع امتناع رفع امتناع بالذات باشد که این امتناع قابل رفع نیست و اگر مقصود رفع امتناع بالغیر باشد که به لحاظ عدم وجود علت چیزی ممتنع می شود، رفع این امتناع به این است که نبودن علت آن را رفع کند تا این امتناع رفع شود ــ یعنی

منشأ امتناع بالغیر را باید رفع کند و منشأ امتناع بالغیر نبودن علت است _ پس مقدمه اعدادی رافع عدم العله است و رافع عدم العله خود علت و اجزاء و شرایط مؤثر در آن است و این برگشت به همان سببیت آن شرط و مقدمه در مسبب و معلول است و آنچه که بعضاً تعبیر می شود به این که مقدمات اعدادی امکان استعدادی در تحقق معلول ایجاد می کنند بازهم باید به مطلب ما برگشت کند یعنی باید به موثریت شرط و لو بالواسطه برگردیم و الا معنای معقولی نخواهد داشت .بدین ترتیب بحث از امکان شرط متقدم و همچنین شرط متأخر واجب _ چه از نظر جعل وجوب بر آن و چه از نظر دخالت آن شرایط در تحصیل مصلحت و ملاک واجب که ممکن است أمر تکوینی باشد _ تمام می شود و ثابت می شود که هیچ گونه محذوری ندارد نه از باب مطالبی که در کفایه گفته شده است بلکه از این جهت که قیود و شرایط واجب همیشه تحصیص و تضییق متعلق وجوب است و تأثیر و دخالت آنها هم در تحصیل ملاک بالواسطه بوده و اشکالی ندارد .همچنین مشخص شد که مرکز اصلی اشکال در شرط متأخر در بحث اول یعنی شرط متأخر در احکام است که مرحوم میرزا بر آن اصرار کرده اند و قائل به امتناع آن شده اند بلکه ادعا کرده که تصور آن هم کافی است برای تصدیق به آن و حل اساسی اشکال شرط متأخر در احکام همان گونه بود که انجام شد یعنی تفکیک حکم _ چه وضعی و چه تکلیفی _ به مرحله جعل قضیيه کلیه حقیقیه و مرحله مجعول فعلی و مرحله ملاک و اتصاف فعل به سبب تحقق شرط به ملاک داشتن و حاجت و نیاز به آن و سپس مطرح کردن محاذیر ذکر شده در هر یک از این سه مرحله و پاسخ از آن که مرحوم میرزا(ره) در مرحله جعل قضیيه حقیقیه شرطیه و ترتب حکم بر موضوع مقدر الوجود اشکال خلف و تهافت در لحاظ را مطرح ساخت و جوابش این بود که شرط به شکل قضیيه ماضویه لحاظ نشده است و ترتب جزا بر شرط هم یعنی هر وقت جمله شرط محقق و صادق باشد جزا محقق و صادق می گردد اما اینکه زمان جمله شرط متقدم یا مقارن یا استقبالی باشد هر سه معقول است و تهافتی در کار نیست.جواب صاحب کفایه در مرحله جعل تمام است که ایشان می گوید لحاظ شرط و وجود علمی آن، شرط جعل است و نه وجود خارجی و این درست است و شرط می تواند ماضی یا مستقبل لحاظ شود ولیکن این پاسخ در مرحله مجعول تا چه رسد به مرحله ملاکات که امور تکوینی هستند تمام نیست زیرا آنها منوط به واقع و وجود خارجی شرط می باشند نه وجود علمی و ذهنی مولی بلکه علم مولی هم مانند دیگران طریق به فعلیت مجعول و به مصالح و ملاکات است.در مرحله مجعول فعلی جواب این است که فعلیت مجعول فعلیت تصوری و به حمل اولی است نه تصدیقی و به حمل شایع یعنی مجعول امر حقیقی نیست بلکه امری تصوری و تخیلی است و وجودی در خارج یا در اراده مولی و نفسش شکل نمی گیرد و این مجرد انطباق جعل بر خارج است که موضوع حکم عقل به تنجز است پس در این مرحله هم اشکال عوض می شود هم پاسخ آن و در مرحله ملاک هم دیگر اتصاف به مصلحت و ملاک داشتن و احتیاج به فعل، عالم اعتبار نیست که بشود آن را به امر استقبالی ربطش داد و گفته شود انطباق بر خارج است و امری تصوری وبه حمل اولی است بلکه اتصاف به ملاک مانند خود ملاک امری تصدیقی و خارجی است و این هم جواب دیگر می خواهد که آن سه جوابی بود که گذشت.پس لازم است سه مرحله احکام در شرط متأخر حکم که محط عمده اشکال امتناع است از یکدیگر تفکیک داده شده تا هم تقریر اشکال امتناع در آن مشخص شود و هم پاسخ اساسی و فنّی از اشکال درهر یک از مرحله به تناسب داده شود و آنچه را که برخی مانند صاحب کفایه و محقق عراقی انجام داده اند و اشکال شرط متأخر را چه در احکام و چه در واجبات و متعلقات احکام وچه در شرط متقدم به یک نحو جواب داده اند صحیح نمی باشد البته اصل پاسخ مرحوم عراقی دارای اشکالاتی است که ما لازم نمی بینیم وارد آن شویم.

ادامه تقسیمات واجب(۹۰/۱۱/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

فصل دوم ــ تقسیمات واجب قبلاً عرض شد که از مقدمه واجب در دو فصل بحث می شود فصل اول در تقسیمات مقدمه بود که گذشت.فصل دوم در تقسیمات واجب است به لحاظ شروط و مقدماتش یعنی واجب تقسیمات دیگری هم دارد که مربوط به مقدمات و شرائطش نیست مثل تقسیم واجب به تخییری و تعیینی یا کفائی و عینی که این موارد تقسیماتی برای خود واجب با قطع نظر از شرائط و مقدمات آن است و در این جا منظور تقسیم واجب به لحاظ مقدمات و شرائط آن است که واجب را به این لحاظ به سه قسم تقسیم کرده اند اول: (واجب مطلق و مشروط) که واجب مشروط، مشروط به تحقق آن شرط می باشد و دوم: (واجب معلق ومنجز) که واجب معلق، معلق است بر تحقق شرطی در زمان آینده ولیکن وجوب فعلی است و سوم: (واجب غیری و نفسی) که واجب غیری همان مقدمه واجب است که لاجل الغیر واجب است و این سه نوع تقسیم است در واجب به لحاظ مقدمات و شرائط آن و این فصل دوم از بحث مقدمه واجب است و در این فصل ابتدا واجب مطلق و مشروط و معلق و منجز مورد بحث قرار می گیرد و بعد وارد بحث واجب نفسی و غیری می شویم که اصل بحث مقدمه واجب این تقسیم سوّم است که واجب غیری همان وجوب مقدمه واجب است و این خریطه بحث مقدمه واجب است.واجب مطلق و مشروط:اولین تقسیم، تقسیم واجب به واجب مشروط و مطلق است به این معنا که واجب یا مشروط به شرط و مقدمه ای است یا مشروط به آن نیست که اولی را مشروط می گویند یعنی وجوبش مشروط است ــ واجب بماهو واجب مشروط به آن شرط است ــ مثل استطاعت برای حج یا زوال برای وجوب نماز ظهر که وجوب حج مشروط به استطاعت است و مکلف تا مالک زاد و راحله نباشد حج بر وی واجب نیست که اگر به لحاظ این شرط مشروط نبود حج واجب مطلق بود و وجوب نماز مشروط به استطاعت مالی نیست پس به لحاظ استطاعت مطلق است ولی به لحاظ زمان مشروط به تحقق زوال است و ما قبلاً عرض کردیم و بعداً هم می آید که آنچه که شرط وجوب باشد وجوب غیری ندارد حتی اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم چون شرط وجوب قرار گرفته است وقبل از تحقق آن شرط وجوبی نیست و بعد از تحقق شرط هم امر به آن تحصیل حاصل است ولذا گفتیم شرائط وجوب غیری نخواهد داشت و مقدمات واجبی که شرط وجوب نیستند وجوب غیری دارند مثل طهور نسبت به نماز که شرط وجوب آن نیست و تنها شرط واجب است ولذا اگر وجوب نماز باتحقق زوال فعلی شود مکلف باید برود و طهور را ایجاد کند زیرا که قیود واجب، واجب التحصیل است .پس بحث از واجب مشروط خارج از بحث مقدمه واجب و وجوب غیری مقدمه است ولیکن به لحاظ شبهه و اشکالی که شیخ در آن مطرح کرده است امکان واجب مشروط مورد بحث قرار گرفته که در اینجا بحث می شود و از مجموع کلمات شیخ و دیگران دو اشکال بر امکان واجب مشروط استفاده می شود یک اشکال ثبوتی که آیا ثبوتاً و در عالم نفس مولا می شود واجبی مشروط باشد و این تقسیم معقول و صحیح است یا نه؟ و یک اشکال هم اثباتی است که شیخ بیشتر اشکال اثباتی را مطرح کرده است و اشکال ثبوتی را در ضمن آن مطرح می کند.آن اشکال در مرحله اثبات و دلالت جمله انشائی است زیرا که معمولاً وجوب با صیغه امر رسانده می شود وصیغه هم هیئت است و گذشت که دلالات هیئات و مدلولش از معانی حرفی و جزئی هستند و معانی اسمی و مستقلی نیستند وشیخ گفته است که اگر مدلول هیئت أمر معنایی نسبی و جزئی باشد امکان تقیید آن و ارجاع شرط به مفاد هیئت و صیغه امر نمی باشد یعنی معنای حرفی جزئی و یا غیر مستقل است و این قابل اطلاق و تقیید نیست درتقیید باید مقید جامع و مستقلاً قابل تصور باشد تا قید زده شود و معنای حرفی جزئی یا غیر مستقل و آلی است پس تقیید آن ممتنع است و این اشکال در

مقام اثبات است نه در مقام ثبوت زیرا اگر دلالت بر وجوب با معنای اسمی بود دیگر این اشکال نبود .اما بحث اول که اشکال ثبوتی است مربوط به واجب مشروط فی نفسه است که آیا مولا می تواند وجوب را مشروط به شرطی کند یا نه و همچنین آیا شرایط وجوب باید به واجب بر گردند و قید آن باشند یا خیر؟ و این اشکال متوقف بر این است که ببینیم حکم در عالم ثبوت و همچنین مبادی آن چیست و نسبت به کدام یک از مراحل حکم ممکن است این اشکال مطرح شود. قبلاً گفتیم برای حکم شرعی معمولاً سه مرحله مطرح می کنند و می گویند وجوب دارای این سه مرحله است.۱ ــ مرحله ملاک ومصلحت و یا نیاز و حاجت آمر به فعلی ۲ ــ مرحله اراده تشریعی که همان خواستن و شوق موکد است که مانند اراده تکوینی است ولیکن متعلقش فعل دیگری است و این دو مرحله دو امر تکوینی هستند و اعتباری نیستند یعنی ملاک، امر تکوینی است مثل تشنگی که نیاز به خوردن آب است یا مرض که نیاز به خوردن دارو است و اراده هم از صفات حقیقی و تکوینی در عالم نفس است.۳ ــ مرحله جعل است که اعتباری است و با انشاء ایجاد یا ابراز می شود و این مرحله از حکم در احکام کلی قانونی و قضایای حقیقیه است که مولا وجوب والزام را اعتبار می کند و یا فعل را بر ذمه مکلف قرار می دهد و چون جعل امر اعتباری می باشد ممکن است در کیفیت و قالب اعتبار تعبیرهای مختلفی گفته شود مثلاً گاهی می گوید (لله علی الناس حج البیت) و حج را بر ذمه مکلف قرار می دهد و یا می گوید (علی الید ما اخذت) و یا اعتبار وجوب می کند و می گوید (الزکاه واجبه) و امثال آن و این مرحله سوم حکم اعتباری است که نسبت به مرحله سوم بحث است که آیا قوام حکم بوده یا خیر؟ و حکم بدون مرحله سوم نیز محقق است و مرحله اول و دوم اگر از طرف مولاـ ابراز شود کافی است مانند اوامر شخصی که در آنها اعتباری جعل نمی شود که این بحث را نیز وارد خواهیم شد. حال این که در معقولیت واجب مشروط اشکال شده است باید بررسی شود که این اشکال در کدام یک از این سه مرحله است در مرحله ملاک که امر تکوینی است و مصلحت خارجی یا نیاز و احتیاج تکوینی مولا است روشن است که ممکن است مصحلتی منوط به شرطی باشد و تا آن شرط نباشد مصحلت و نیاز در خارج نیست و این قابل اشکال نیست مثلاً نیاز مولا به آب خوردن وقتی است که تشنه باشد و جائی که مصلحتی و نیازی مشروط به شرطی باشد تا آن شرط نباشد مصلحت و نیاز هم نیست.نسبت به مرحله سوم هم بحثی نیست زیرا که در بحث شرط متاخر گفتیم که حکم أمری اعتباری است و آنچه که در جعل و اعتبار شرط است لحاظ شرط و فرض و تقدیر آن است و لحاظ هم فعلی است و مجعول فعلی هم که گفته می شود منوط به تحقق شرط در خارج است أمری تصوری و بالحمل الاولی است نه أمر حقیقی و منوط و مشرط شدن آن به شرطی و یا مطلق بودن آن تابع کیفیت اعتبار و جعل است لهذا به لحاظ عالم جعل و اعتبار هم مشکلی نیست و در آینده این را نیز مجدداً بحث خواهیم کرد.آنچه محل بحث و اشکال قرار گرفته است مشروط بودن مرحله دوم حکم یعنی اراده است زیرا که اراده یک امر حقیقی و تکوینی است و امر اعتباری نیست ولذا در این جا اشکال شده است واجب مشروط در مرحله اراده مواجه با اشکال می شود و اراده تشریعی که روح جعل است چگونه مشروط است زیرا که این اراده اگر بالفعل موجود است پس دیگر مشروط نخواهد بود بلکه مطلق است و اگر اراده تشریعی قبل از تحقق شرط بالفعل در نفس مولی نباشد پس روح حکم و مبادی جعل در کار نیست و این خلف فرض است زیرا که مولی در واجبات مشروطه نیز اراده تشریعی دارد و این گونه نیست که اراده نداشته باشد چون فرض بر این است که مولاـ واجب مشروط را جعل کرده است و این بدین معناست که مولا اراده تشریعی به آن دارد و اگر اراده نداشت ــ مانند مولائی که اصلا حج را نمی خواهد ــ وجوب مشروط را جعل نمی کرد.بنابراین اراده تشریعی قبل از تحقق شرط در واجبات مشروطه فعلیت دارد ولذا آقایان در مقام بیان این مطلب قرار گرفته اند که این اراده مشروطه در موارد تحقق شرط چگونه است و شرط وجوب را در مرحله اراده چگونه تصویر کنیم که هم اراده و شوق موجود باشد و هم مطلق نباشد و خلاصه

مشروط بودن اراده به چه معنائی معقول است که در این نقطه از بحث پاسخها و تفاسیر مختلفی ذکر شده است که می توان آنها را در چهار تفسیر خلاصه نمود که ذیلاً به آنها می پردازیم و سپس نظر مختار را ذکر می کنیم.

ص: ۲۰۴

واجب مشروط(۹۰/۱۱/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در واجب مشروط بود و تعریف واجب مشروط گذشت که عبارت از واجبی است که وجوبش مشروط و مقید به شرطی شود و شرط وجوب باشد نه واجب و عرض شد که وجوب نسبت به شرطی ممکن است مشروط باشد و ممکن است مطلق باشد و این اطلاق و اشتراط هم امر اضافی است که به اختلاف شرائط مختلف است و عرض شد در واجب مشروط اشکال شده است که آیا شرط می تواند شرط وجوب باشد یا خیره و اشکال را هم مرحوم شیخ مطرح کرده است و از مجموع بیانات ایشان در واجب مشروط که شرط را به ماده و واجب برگردانده است ونه وجوب دو اشکال استفاده می شود .یک اشکال اثباتی است که در جمله های انشائی که دلالتشان بر امر و وجوب با صیغه أمر است، می باشد و این که مدلول صیغه قابل تضییق و تقیید نیست و بیاناتی دارد و عمده بحثشان هم در این اشکال اثباتی است ولی در ذیل وجهی را ذکر می کنند که مطلبی ثبوتی است و ربطی به استفاده واجب مشروط از صیغه امر ندارد و این که وجوب مشروط اساسا در عالم اراده و شوق و اراده تشریعی معقول نیست و شرط نمی تواند به خود اراده برگردد و باید در متعلق اراده باشد .ما این بحث ثبوتی را جلو انداختیم در این بحث ثبوتی ایشان فرموده است که وجوب مشروط به لحاظ عالم طلب و اراده که طلب و اراده نزد ایشان روح حکم است شرطش باید به مراد و متعلق اراده برگردد و ما عرض کردیم که از برای حکم سه مرحله قائلند که عبارتند از ۱ــ) ملاک و ۲ــ) اراده و ۳ــ) جعل و این که ملاک و نیاز مولا به فعلی مشروط به شرطی باشد معقول و بی اشکال است مثلاً مصلحت خوردن آب مشروط به عطش است یا مرض شرط مصلحت داشتن دوا است و این روشن است.در ملاک که امر تکوینی است و همچنین در مرحله وجوب به معنای جعل هم که امر اعتباری است بحثی نیست زیرا که اصل جعل و اعتبار فعلی است و تا انشاء می شود فعلیت پیدا می کند ولیکن شرط در وجوب مشروط به مجعول بر می گردد نه جعل و مجعول هم یک امر اعتباری است و حقیقی نیست و می شود مقید و مشروط به شرطی اعتبار شود پس اعتبار فعلی و مطلق است ولی معتبر مشروط است و مقید به فرض و تقدیر تحقق شرط است و معتبر به هر صیغه ای که باشد در این هم بحثی نیست.آنچه شیخ متعرض شده و گفته قید وشرط به آن بر نمی گردد همان مرحله وسط از این سه مرحله است که مرحله شوق و اراده تشریعی است که امر تکوینی درنفس مولاـ است و از صفات نفس است و جعل نیست و گفته شده است که این خواستن واراده تشریعی مولی نمی تواند مشروط باشد بلکه شرط قید در مراد و متعلق آن است زیرا که اصل اراده تشریعی موجود است.پس در مرحله اراده تشریعی که مرحله دوم حکم ــ بلکه نزد مرحوم شیخ روح حکم و طلب است ــ واجب مشروط نداریم به نحوی که شرط اراده تشریعی باشد بلکه شرط باید قید مطلوب و مراد باشد و این بیان منشأ بحث ثبوتی درکیفیت تصویر اراده در واجب مشروط شده است و در این رابطه تفسیرهایی ذکر شده است .تفسیر اول: تفسیری است که شیخ دارد و آن این گونه است که شرط در واجب مشروط قید مراد است همانند سایر قیود واجب ولیکن با آنها فرق دارد و فرقش را با

قیود واجب نیز بیان کرده است و اصل این تفسیر را دیگران نیز مانند آقای خویی در باب شوق قبول کرده اند ولیکن در نتیجه گیری با شیخ اختلاف پیدا کرده اند ــ چنانچه شرح خواهیم داد ــ مرحوم شیخ می فرماید وجدانا انسان می بیند وقتی مولا فعلی را می خواهد ــ ولو مشروط به شرطی ــ شوق به آن فعل علی تقدیر آن شرط در نفس مولا بالفعل موجود هست ولیکن مقید به این که آن شرط متحقق شود مثلاً می بیند در فرض مرض مشتاق است که دارو بخورد ــ و همچنین حج را از مستطیع ــ و فرق می کند با مولائی که علی تقدیر استطاعت نیز حج را نمی خواهد ولذا مولی اشتیاق به حج مستطیع پیدا می کند و این طلب مولا فعلی است و این بدان معناست که اراده تشریعی مشروط نیست پس باید شرط قید در مراد باشد و مراد مولی حج علی تقدیر استطاعت است و به حج بعد از استطاعت شوق دارد ولذا این را شرط قرار می دهد .اشکال می شود که مولا اگر شوق به مستطیع را بالفعل دارد فرقش با قیود واجب که وجوب و طلب در آن مطلق است چیست مثل خواستن نماز با طهور ــ و چگونه است که در سایر قیود واجب مثل طهور مولا طهارت را هم می خواهد ولی در اینجا قید استطاعت را نمی خواهد در صورتی که اگر شما این شرط را هم به مراد برگردانید این هم مانند سائر قید واجب می شود که باید واجب التحصیل باشد و حال این که شرط وجوب واجب التحصیل نیست .ایشان جواب می دهد که هر چند شرط در هر دو، قید متعلق هستند و از این جهت با هم فرقی ندارند ولیکن قیود واجب و مراد بر دو قسم است اگر قید و شرط مطلق وجودش قید واجب شود الزام ــ ولو غیری ــ به آن هم می خورد و واجب التحصیل می شود و اما اگر مطلق قیدی اخذ نشد بلکه وجود اتفاقی آن اخذ شد که بدون الزام مولا به آن قید مراد شد دیگر واجب التحصیل نخواهد بود و مولی الزام به آن نمی کند چون خلف است.به عبارت دیگر در واجب مشروط و مطلق شرط قید مراد نیست بلکه حصه خاصه شرط یعنی حصه ای که به خودی خود شکل بگیرد نه به الزام مولا قید مراد است و لذا واجب التحصیل نمی باشد پس واجب مشروط طبق این نظریه در عالم اراده تشریعی ــ که به نظر شیخ روح حکم است ــ شرطش قید وجوب و اراده نیست بلکه شرط واجب و مراد است ولیکن به نحوی که واجب التحصیل نمی باشد و از نظر مرکز تقیید همانند سایر قیود واجب شرط نیز قید مراد و واجب است نه شرط وجوب و اراده تشریعی .این تفسیر را خیلی از آقایان مانند آقای خویی قبول کرده اند و گفته اند این تحلیل درعالم اراده به معنای شوق و حب مولی صحیح است ولی نتیجه گیری شیخ را قبول ندارند و می گویند این سبب نمی شود که بگوییم واجب مشروط می شود مثل واجب مطلق و شرط. قید واجب است نه وجوب چون که شوق، وجوب و حکم نیست بلکه وجوب امر اعتباری و انشایی است که فعل مولا است و تا مولی فعل را بر ذمه عبد مسجل و اعتبار نکند وجوبی نیست و قوام وجوب به اعتبار و مجعول مولی است و اگر واقعا شوق، روح وجوب باشد مطلب شیخ درست بود ولیکن چنین نیست و بیانی دارد که با آن اثبات می کند که شوق وجوب نیست و ما هر دو مطلب را متعرض می شویم.بنابراین در اینجا دو بحث است یک بحث اصل مطلب ذکر شده نسبت به شوق و اراده تشریعی در واجب مشروط است که آیا در مورد واجبات مشروطه شرط قیدمراد می باشد همانند سایر قیود واجب و فرقش با آنها در این است که حصّه و وجود به نحو اتفاقی آن قید ــ یعنی تفسیری را که مرحوم شیخ فرموده و برخی آن را قبول کرده اند که قید باید به مراد برگردد ــ درست است یا نه و یک بحث دیگر این است که حکم چیست و آیا شوق و اراده روح حکم است یا قوام حکم به اعتبار است.اما بحث اول که شیخ و آقای خویی و دیگران قبول کرده اند که در عالم شوق و اراده شرایط و قیود همه به مراد و متعلق اراده بر می گردد نه خود اراده علی رغم این که این مطلب خلاف وجدان اولی انسان است که حس می کند در باب واجبات مشروطه حتی در عالم اراده، اراده واجب مشروط با اراده واجب مطلق که واجب مقید است متفاوت است و استطاعت مانند طهور نیست و آن را قید مراد نمی داند ولی مرحوم شیخ و آقای خویی عکس این وجدان را ادعا کرده اند و گفته اند شرائط وجوب و واجب در عالم اراده

با هم فرقی ندارند و مرحوم شیخ آن را وجدانی دانسته و آقای خوئی نیز این وجدان را قبول کرده و به برهانی بر آن نیز اشاره دارد.حاصل بیان وجدانی این است که انسان وقتی نگاه می کند که فعلی مشروط به شرطی برایش منفعت دارد و به آن نیاز دارد آن را می خواهد و طلب می کند و این طلب و خواستن فعلی است و این وجدانا فرق می کند با کسی که اصلاً آن شیء را نمی خواهد حتی بنابر آن تقدیر ولهذا می گوید که حج را از مستطیع می خواهد و شوق به آن دارد پس یک خواستن و شوقی بالفعل دارد و وقتی این شوق بالفعل موجود باشد نمی تواند آن شرط، قید در تحقق آن باشد و اگر قیدی در کار است به نفس اراده تشریعی نمی تواند برگردد بلکه باید به مراد برگردد یعنی حج را از مستطیع و در فرض تحقق استطاعت می خواهد ولیکن وی را الزام به تحصیل استطاعت نمی کند چون که آنچه قید مراد است استطاعت اتفاقی و بدون الزام از طرف مولی می باشد و این مطلب وجدانی است.مرحوم آقای خوئی برهانی هم اضافه کرده که: دلیل بر این که این اراده ــ یعنی شوق به حج مستطیع ــ فعلی است این است که مولی وجوب را علی تقدیر استطاعت جعل کرده است و جعل حکم، خود از مقدمات تحصیل مراد مولی است که فعل خود مولی می باشد نه فعل مکلف و اراده مقدمه فرع وجود اراده نسبت به ذی المقدمه است زیرا که اراده مقدمه چه مربوط به مولی باشد و چه مکلف غیری و مترشح از اراده نفسی به ذی المقدمه است و تا اراده نفسی به ذی المقدمه فعلی نباشد اراده به مقدمه آن فعلی نمی شود پس اراده مولی برای جعل وجوب حج بر مستطیع که اراده غیری است کاشف برهانی از وجود اراده نفسی مولی نسبت به ذی المقدمه یعنی حج مستطیع است بنابر این باید اراده و شوق مولی در واجب مشروط قبل ازتحقق شرط فعلی باشد و شرط قید در متعلق اراده باشد همانگونه که در تفسیر شیخ آمده است

ص: ۲۰۵

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۱/۱۱)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در واجب مشروط و اشکال ثبوتی که در واجب مشروط در عالم اراده و شوق وارد شده است، بود و عرض شد که اصولیون در حل آن تفسیرات و تحلیلات متعددی دارند.

تفسیر مرحوم شیخ و آقای خوئی (رحمهم الله)

تفسیر اول مربوط به مرحوم شیخ و آقای خویی و برخی دیگر بود که ذکر شد و این دو بزرگوار شرط را قید در مراد دانسته اند ــ نه در خود اراده تشریعی و شوق مولی به واجب مشروط ــ و بر آن دلیل وجدانی و برهانی اقامه شد.

دلیل وجدانی این بود که وجدانا بین مولایی که فعل مشروط مانند حج را از مکلف نمی خواهد ــ حتی علی تقدیر استطاعه ــ و بین مولائی که این فعل را می خواهد ــ علی تقدیر استطاعه ــ فرق است که دومی بالفعل اراده و شوق دارد پس باید شرط، قید مراد باشد و الا اراده ای فعلی نخواهد بود و این بیان وجدانی بود که در کلمات شیخ آمده بود و می شود به عنوان برهان هم گفت به این نحو که وقتی مولا جعل وجوب مشروط می کند این جعل در واقع مقدمه است برای امتثال عبد که البته این مقدمه مربوط به مولاـ است و مثل مقدمات فعل مربوط به عبد نیست یعنی مولا قبل از تحقق استطاعت وجوب را بر مستطیع

جعل می کند تا مکلف مطلع شده و آن فعل را در وقتش تحصیل و امتثال نماید پس جعل احکام در واقع مقدمه رسیدن به مکلفین وتحرک و امتثال آنها است و لذا مولا اراده غیری به جعل وجوب دارد و اراده غیری تابع اراده نفسی است و تا اراده نفسی نباشد اراده غیری موجود و فعلی نمی شود و این کاشف از این است که مولی با لفعل اراده تشریعی نسبت به حج دارد که مقدمه آن را که فعل خودش می باشد اراده کرده است و انجام داده است لیکن هر دو دلیل قابل خدشه و رد هستند.

ص: ۲۰۶

اشکال وارد بر دو دلیل وجدانی و برهانی

اما بحث وجدانی که گفته شد وجدانا فرق است بین کسی که علی تقدیر تحقق شرط فعل را می خواهد با کسی که نمی خواهد این وجدان درست است ولی تفسیرش متعین دراین نیست که باید شوق و اراده فعلی بوده و به مقید تعلق گرفته باشد زیرا که ممکن است تفسیر دیگری باشد که بر طبق آن اراده مطلق نباشد و خودش منوط به آن شرط باشد یعنی تعین این تفسیر در وقتی است که نتوانیم تصویر دیگری برای فرق وجدانی بین این دو نفر _ که یکی علی تقدیر استطاعت می خواهد و یکی نمی خواهد _ داشته باشیم بله اگر تفسیر دیگری نبود متعین در این بود ولی این گونه نیست چنانچه روشن خواهد شد بلکه وجدان دیگری در اینجا موجود است که اراده در مورد واجبات مشروط مانند اراده در مورد واجبات مطلقه _ که واجب، مقدمه و قیدی دارد _ نمی باشد و با هم فرق دارند.

به عبارت دیگر این که بگوئید وجداناً در اینجا اراده ای داریم قابل قبول است ولی این که اراده فعلی است و شرط، شرط مراد است این متعین نیست مضافاً براین که وجدان دیگری هم هست که فرق است بین اراده کسی که حج را علی تقدیر استطاعت می خواهد و اراده کسی که نماز را با طهور می خواهد چرا که در نماز، طهور و شرط را هم می خواهد و هر دو فعلی است ولی در واجب مشروط اراده ما تعلیقی است و شرط را به هیچ وجه نمی خواهد و این تعلیق هم وجدانی است که می بینیم خواستن حج به نحوی منوط به استطاعت است اما در اراده نماز با طهور این چنین نیست و این وجدان قابل انکار نیست و فرقش این گونه نیست که گفته شد حصول اتفاقی استطاعت قید مراد است و آن جا مطلق طهور قید است بلکه خود اراده احساس می شود تعلقی به شرط دارد و این هم یک امر وجدانی است و این وجدان را این تفسیر پاسخگو نیست.

ص: ۲۰۷

اما برهان که گفته شد اگر اراده مولی به واجب مشروط فعلی نباشد چگونه اراده غیری وی به مقدمه اش که جعل حکم باشد تعلق گرفته است واراده به مقدمات تا اراده به ذی المقدمه نباشد شکل نمی گیرد این هم جوابش این است که بعداً خواهیم گفت که: اینکه گفته شده است اراده به مقدمات مترشح از اراده به ذی المقدمه است ظاهرش مراد نیست بلکه هر دو معلول یک چیز هستند یعنی هر دو مسبب از ملاک نفسی هستند و اراده غیری مسبب از ملاک نفسی است و در بحث مقدمات مفوته خواهد آمد و در بیان وجوه دیگر در این هم خواهیم گفت که اگر مقدمه واجبی که وجوبش مشروط است به امری در آینده این مقدمه دخیل در اتصاف نباشد و دخیل در تحقق واجب باشد قبل از زمان وجوب هم ممکن است متعلق اراده غیری قرار گیرد در صورتی که در زمان واجب قابل تحصیل نباشد و همین یکی از وجوه توجیه وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت واجب است مثلاً در فقه به این مسئله که گفته اند اگر قبل از وقت نماز آب دارد و می داند در وقت آب نخواهد داشت نباید آب را بریزد و باید آن را حفظ کند اشکال شده است که طهور شرط در نماز است و قبل از وقت وجوب نماز فعلی نیست پس چگونه مقدمه اش واجب است پاسخ می دهند که اگر از مقدمات مفوته باشد می تواند از قبل اراده و وجوب غیری داشته باشد تا ملاک و واجب که بعداً فعلی خواهدشد حفظ شود پس تلازم میان اراده نفسی و غیری در زمان فعلیت لازم نیست تا برهان مذکور دراینجا تمام باشد .

تبعیت و ترشح اراده غیری بیش ازا ین نیست که ملاـک نفسی اگر در حال و یا در آینده فعلی شود منشأ تعلق اراده غیری به آنچه که ایجاد و تحقق ملاک موقوف بر آن است خواهد شد و از این به وجوب مقدمات مفوته _ که در ما نحن فیه نیز هم همین است _ تعبیر می شود یعنی جعل وجوب از مقدمات اتصاف نیست بلکه از مقدمات وجود و امتثال است و چون فعل مولا است و مولا می داند اگر الان حکم را جعل نکند در وقتش آن ملاک از مکلف تفویت می شود از ابتدا واجب مشروط را به نحو قضییه حقیقیه جعل می کند پس برهان مذکور نیز نا تمام است.

اشکال شهید صدر(رحمه الله) بر این تفسیر

علاوه بر این که بیان دیگری هم شهید صدر به عنوان برهان بر علیه این تفسیر دارد و آن این که اگر شرط وجوب قید مراد باشد یعنی استطاعت شرط مراد باشد و مولا حج را از مستطیع اراده کرده است این مثل اراده نماز با قید طهور است و بنابر ملازمه بین اراده و حب شیء و اراده مقدماتش _ که مورد قبول ایشان است _ لازمه اش تعلق اراده و شوق به قید استطاعت است زیرا که قید مقدمه مقید است و این مطلب که گفته شود واجب مشروط شرطش به نحو اتفاقی و بدون الزام از طرف مولی قید مراد است در نفی کردن تعلق شوق و اراده به آن کافی نیست بلکه تنها نفی می کند الزام مولی را به قید که فعل اختیاری مولاـ است و أما اراده به معنای شوق که أمری تکوینی است و به امور غیر اختیاری هم تعلق می گیرد لازمه اراده و شوق به مقید است.

پس اگر مقصود از اتفاقی و غیر الزامی بودن شرط استطاعت عدم الزام و جعل وجوب بر آن است این نافی حب و شوق به آن شرط و قید مراد نیست پس طبق آن باید قید و شرطش را هم بخواهد چون شوق به ذی المقدمه شوق و اراده به مقدمه است ولذا وقتی نماز با طهور را می خواهد بدین معناست که طهور را هم می خواهد با این که در واجبات مشروطه شرطش محبوب و مطلوب مولی نمی باشد ــ حتی در عالم اراده و شوق ــ بلکه ممکن است شرط واجبی مبغوض مولی هم باشد مانند وجوب کفارات بر فعل برخی از محرمات .

و اگر این که شرائط وجوب قید مراد است به نحوی که الزام به آن نباشد بدان معناست که مطلوب و محبوب غیری هم نباشد این فی نفسه محال است چون که ــ بعد از قبول ملازمه میان حب و اراده نفسی و غیری ــ مستلزم تفکیک بین متلازمین است بنابراین که تفسیر واجب مشروط درمرحله اراده و شوق به اینکه اراده فعلی است و شرط قید در مراد است قابل قبول نمی باشد.

تفسیرات واجب مشروط(۹۰/۱۱/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

واجب مشروط و تفسیرات آن

بحث در تفسیر واجب مشروط و دفع مشکلی که در مورد تعلق اراده به واجب مشروط است بود بحث بود که این اراده قبل از تحقق شرط فعلی است یا فعلی نیست در این مورد یک تفسیر شیخ(رحمه الله) بود که فرمود اراده فعلی است و شرط، قید در مراد است ولی وجود اتفاقیش قید مراد است که گذشت و آقای خوئی(رحمه الله) و برخی دیگر آن را قبول کرده اند ولی گفته اند که اراده تشریعی نداریم و شوق و حب هم حکم نیست و حکم مجعول است و آنهم فعلیتش مشروط به تحقق شرط وجوب در خارج است که این بحث بعداً می آید که قوام حکم به چیست پس تفسیر اول تفسیر شیخ(رحمه الله) و دیگران بود و جواب آن گذشت.

ص: ۲۱۰

۲ ــ تفسیر دیگری را مرحوم محقق عراقی دارد که ایشان اصل وجدان مشروط بودن اراده را در واجب مشروط قبول کرده است که آن هم مانند وجوب، مشروط و منوط به آن شرط است و شرط قید مراد نیست ولی همان مطلبی که در باب جعل در شرط متاخر گذشت ایشان آن را توسعه داده و فرموده است شرائط وجوب که دخیل در اتصاف است وجود علمی و لحاظی آنها شرط است نه وجود خارجی که مشهور می گویند زیرا که اراده از موجودات عالم نفس است و محال است شیئی که در خارج است شرط و سبب شیئی دیگر که در ذهن است باشد پس آنچه که می تواند در اراده شرط باشد وجود علمی و لحاظ شرط است همان گونه که در بحث شرط متاخر گفتیم: شرط متاخر وجودش متاخر است اما لحاظش متقدم است و در زمان خود جعل فعلی و مقارن است ولذا اشکال شرط متاخر را این گونه دفع کردیم در باب اراده هم مولا نگاه می کند و می بیند فعل در فرض تحقق شرط دارای مصلحت است یعنی استطاعت ــ و تأثیر آن در اتصاف به مصلحت و نیاز ــ را لحاظ می کند و این وجود علمی که سبب می شود مولا از مستطیع حج را اراده کند پس اراده حج مشروط است اما نه به استطاعت خارجی

بلکه به وجود علمی استطاعت که آنهم فعلی است.

بنـابراین بـاب اراده را هم ایشان مثل باب جعل حکم دانسـته و گفته است که وجود علمی شـرط است و وجود علمی هم فعلی است یعنی می بینـد که علی تقدیر حج این نیاز هست پس اراده حج نیز فعلیت دارد نه چون قید مراد است و ا راده مطلق اسـت _ کـه ایـن درسـت نیسـت چـون اگر قیـد مراد باشـد بایـد اراده غیری بـه آن تعلـق بگیرد کـه نمی گیرد و بـدین ترتیب تفسـیر شیخ(رحمه الله)را رد می کند _ بلکه بدان جهت که آنچه شرط است وجود علمی و لحاظی استطاعت است بعد می فرماید که چـون وجود علمی شـرط طریقی است فـاعلیت این اراده متـاخر از فعلیت آن است یعنی وجود علمی و تقـدیری شـرط، بمـا هو طریق الی الواقع است و درست است که این علم شـرط فعلیت اراده است امـا چون بمـا هو طریق الی الخـارج است فاعلیت این اراده در زمانی است که آن شرط و آن تقدیر در خارج متحقق شود.

ص: ۲۱۱

بـدین ترتیب ایشـان بین فعلیت و فـاعلیت اراده تفکیـک قائـل می شود پس اصل مشـروط بودن اراده را قبول کرده و شـرط را متعلق به مراد نمی داند ولی آنچه شـرط فعلیت اراده است وجود علمی شـرط است و چون علم بما هو طریق الی الخارج شـرط است فاعلیت اراده در زمان تحقق شـرط اسـتطاعت در خارج خواهد بود این تحلیلی است که ایشان در شرط اتصاف که شرط وجوب است دارد.

نقد تفسیر مرحوم عراقی(رحمه الله)

البته نکاتی را که در فرق میان شـرایط اتصاف و شرایط تحقق و استیفای ملاک دارند صحیح و درست است ولی این که اراده مشـروط را به وجوب مشـروط، قیاس کرده انـد و در باب اراده لحاظ و وجود علمی شـرط را مثل وجوب شـرط گرفته اند این مطلب قابـل قبولی نیست زیرا که: اولاًـ: این که می گویـد شوق و اراده از موجودات عـالم نفس است و همچنین این که شـیء خارجی نمی تواند شرطتش باشد هر دو درست است ولی این که فرموده وجود لحاظی شرط اراده است نادرست است چرا که این مطلب در بـاب جعل درست است که خود لحاظ و تقـدیر شـرط کافی است تا مجعول مشـروط را جعل کنـد چون مجعول یک امر اعتباری است اما در باب اراده، این گونه نیست چون اراده، اعتبار و فرض نیست بلکه یک صـفت حقیقی است که در نفس مرید ایجاد می شود.

و اینکه وجود لحاظی که می گوئید در تحقق اراده دخیل است اگر مقصود وجود علمی تصوری باشد تصور شرط استطاعت و یـا فرض آن برای تحقق اراده به حـج کـافی نیست و این مثـل آن است که گفته شود تصور تشـنگی موجب اراده آب خوردن است که واضح البطلان است زیرا که اراده در طول حصول نیاز در نفس است که تصور شـرط برای آن کافی نیست بلکه باید تشنگی حاصل شود و احساس یا علم و تصدیق به آن نیز حاصل شود.

اما اگر مقصود آن است که علم به این که علی تقدیر استطاعت مصحلت در فعل حج ایجاد می شود این جوابش آن است که تصدیق و علم به دخالت شرط در اتصاف فعل به مصلحت برای اراده کردن آن فعل کافی نیست تا علم و تصدیق به تحقق آن شرط بالفعل در خارج حاصل نشود، لهذا علم به مصلحت داشتن دارو علی فرض مریض شدن موجب اراده دارو خوردن نمی شود تا بالفعل علم و یا احساس به مریض بودن حاصل نشود.

و اگر مقصود وجود علمی به تحقق شرط است که این در واجب مشروط مفقود است و بعد از تحقق شرط حاصل می شود که همان مطلب مشهور است که اراده بالفعل نیست و پس از تحقق شرط و علم به آن فعلی می شود.

حاصل این که قیاس اراده به وجوب و مجعول مع الفارق است آنچه که در مجعول لازم است فرض و تقدیر گرفته شود لحاظ تصوری و تقدیری شرط است ولیکن در فعلیت اراده و شوق به فعلی که اتصاف به ملا ـکش مشروط به شرطی است علم به کبری و صغری هر دو لازم است یعنی علم به داشتن مصلحت در فرض تحقق شرط که همان علم به اتصاف به مصلحت است و علم به معنای تصدیق به تحقق و وجود آن شرط بالفعل که قبل از تحقق شرط در خارج حاصل نمی شود بنابراین تفسیر مذکور صحیح نمی باشد.

و ثانیاً: تفکیک بین فعلیت و فاعلیت هم قابل قبول نیست زیرا که اگر اراده فعلی است چرا محرک نباشد چرا که در نظر ایشان اراده روح حکم است و نیاز به جعل و مجعول نداریم تا گفته شود که فعلیت مجعول و انطباقش بر خارج بعد از تحقق شرط در خارج است پس چرا با فرض فعلیت اراده که روح حکم است فاعلیت و محرکیت نداشته باشد ـ همچون اراده فعلی در واجب مطلق ـ این تفکیک قابل تفسیر نخواهد بود و مجرد این که علم به شرط به نحو طریقیت به خارج است اقتضای عدم فاعلیت اراده فعلی شده را ندارد و نمی تواند این تفکیک را تفسیر کند مگر این که اراده همانگونه که مشهور می گویند در طول تحقق شرط باشد. بنابراین اشکال دیگر را هم می شود به ایشان وارد کرد و بدین ترتیب تفسیر دوم هم درست نیست .

ص: ۲۱۳

تفسیر سوم

تفسیر سوم را مرحوم میرزا گفته است و ایشان هم لبا مثل مرحوم عراقی می خواهد اراده در واجب مشروط را به وجوب قیاس کند ولیکن به نحو دیگری یعنی می فرماید اراده فعلی است ولی آنچه که فعلی می شود قبل از تحقق شرط در نفس مولی همانا اراده تعلیقی و تعلق اراده به قضیه تعلیقیه است و همانگونه که قائلیم مجعول دو نوع است ـ مجعول فعلی و تنجیزی ـ مانند حرمت فعلی برای خمر و مجعول تعلیقی مانند حرمت معلق بر غلیان از برای عصیر عنبی، اراده تشریعی نیز گاهی مطلق است و گاهی تعلیقی است و متعلق به فعل حج علی تقدیر استطاعت است و درموارد واجبات مشروطه در نفس مولی اراده تشریعی تعلیقی وجود دارد و چون که سنخ این اراده، تعلیقی است ـ مانند وجوب تعلیقی ـ در فرض تحقق شرط در خارج فعلی و تنجیزی شده و محرک عبد خواهد بود.

نقد تفسیر مرحوم میرزا(رحمه الله)

این تفسیر نیز صحیح نیست و بر آن اشکال شده است که اراده با وجوب متفاوت است چون وجوب أمری فرضی و اعتباری است و می شود معلق بر شرطی شود اما اراده در عالم نفس وجودش تکوینی است واگر وجود داشته باشد موجودش هم عین وجودش فعلی است زیرا که تفکیک بین وجود و موجود در مصادیق موجودات و ماهیات حقیقی صحیح نیست و این تفکیک در موجودات و ماهیات اعتباری و عنوانی قابل قبول است مانند جعل و مجعول که وجود جعل حقیقی است ولیکن مجعولش معلق بر تحقق شرط است چون که امر حقیقی نیست و همان جعل بالحمل الاولی است و همچنین است وجود ماهیات و کلی طبیعی در ذهن مثل انسان که وجود ذهنیش حقیقی و فعلی است ولی مصداق انسان نیست و انسان موجود در خارج از ذهن است.

پس اگر منظور این است که وجود اراده در نفس فعلی است ولیکن اراده موجود ماهیتی تعلیقی است که بعد از تحقق شرط در خارج فعلی می شود این معقول نیست زیرا که وجود فعلی اراده عین اراده موجود و تنجیزی است و اگر مقصود آن است که اراده به قضییه تعلیقیه تعلق گرفته است این هم معقول نیست زیرا اگر اراده در قضییه تعلیقیه جزا باشد یعنی علی تقدیر استطاعت مولی اراده دارد پس اراده فعلی نیست و اگر اراده فعلی باشد پس جزای آن قضییه تعلیقیه فعل حج است که مقید به شرط است که همان تفسیر اول است و اراده مانند علم و تصدیق نیست که به قضییه تعلیقیه شرطیه تعلق پیدا کند بنابراین تفسیر سوم نیز صحیح و قابل قبول نیست.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۱/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

در حل اشکال ثبوتی سه تفسیر ذکر شده بود که گذشت و هیچکدام قابل قبول نبود.۴ ــ تفسیر چهارمی را شهید صدر(رحمه الله) ذکر کرده است ایشان برای اینکه توجیهی بیاورند برای اینکه هر دو وجدان ذکر شده درگذشته را بتوانند تفسیر کنند تفسیر چهارمی را مطرح کرده اند و گفته اند با این تفسیر می توانیم هم وجدان اینکه اراده در زمان جعل واجب مشروط موجود است و هم وجدان این که اراده و شوق نیز مانند وجود منوط و مشروط به شرط است را قبول و توجیه کنیم.تفسیر شهید صدرایشان می گوید دو اراده داریم یک اراده به فعلی که وجوبش مشروط شده مثل حج که وجوبش مشروط به استطاعت است یا خوردن دوا که مشروط به مرض است و اراده که متعلق به فعل است در نفس مولا بالفعل نیست چه در اراده تشریعی و چه اراده تکوینی یعنی قبل از مرض انسان اراده خوردن دوا را ندارد و همچنانکه فعل بعد از شرط محقق می شود اراده و شوق به آن هم بعد از تحقق شرط می آید که اگر شرط از وجودات عالم نفس باشد تحققش در نفس کافی است مثل تشنگی و مرض و اما اگر صقع وجودیش عالم خارج باشد در این صورت علم مرید به این که شرط محقق شده است موجب فعلیت اراده می گردد و این یک اراده که اراده اول است و مانند وجوب، مشروط و منوط به شرط است و وجدانی بودن اناطه تکلیف و اراده و شوق به تحقق شرط در این جا حفظ می شود ولیکن یک اراده دیگری هم در نفس مرید موجود است و آن اراده جامع بین عدم شرط و فعل واجب مشروط و یا به تعبیر دیگری مرید مجموع این که شرط واقع شود و فعل مشروط هم نباشد را دوست ندارد مثلاًـ مریض شدن و دواء نخوردن را مبغوض دارد و جامع بین عدم شرط و تحقق آن مشروط را می خواهد و اراده به این جامع یا کراهتی که نسبت به وجود شرط و عدم مشروط دارد در نفس فعلی است و به هر یک از دو شکل تعبیر کنید فرقی ندارد.منشأ این اراده همان منافرت طبع با مجموع هر دو و مجموع وجود شرط و عدم فعل مشروط است زیرا که منشأ اشواق و حب و بغض منافرت و ملائمت با طبع و نیاز مرید است یعنی اگر شرط انجام بگیرد و آن فعل انجام نگیرد نیازی که دارد بر آورده نمی شود و این منافر با طبع است ولو به لحاظ شوقی که به فعل علی تقدیر تحقق شرط دارد که نقیض مبغوض خواهد بود.پس مرید بالفعل دوست دارد که یا شرط محقق نشود یا علی تقدیر تحقق شرط جزاء ــ یعنی آن فعل مشروط ــ محقق شود تا آنچه با طبع او بالفعل منافرت دارد شکل نگیرد و چون این منافرت فعلی است شوق به جامع مذکور نیز فعلی است مثلاً چون سلامت بدن را بالفعل می خواهد و درد، منافر با طبع انسان است پس بالفعل جامع بین مریض نشدن و یا خوردن دارو را می خواهد همچنین اتواء که جامع میان عدم تشنگی و یا خوردن آب در صورت تشنگی است را بالفعل می خواهد .در نتیجه این مطلب را که شیخ فرموده است وجداناً یک اراده و شوقی را مولا دارد که واجب مشروط را

جعل می کند درست است اما نه اراده به جزا که بعداً می آید و مشروط به تحقق شرط است بلکه اراده به جامع مذکور است که اینک فعلی است و مبدا جعل واجب مشروط هم این اراده است نه آن اراده اول که مشروط است همانگونه که مشهور گفته اند و ایشان خواسته اند که به این ترتیب جمع کنند بین وجدان اول ــ که انسان احساس می کند در مورد واجبات مشروطه فقط وجوب که امر اعتباری است مشروط نیست بلکه مبادی وجوب از مصلحت و اراده مشروط است ــ و وجدانی را که شیخ می فرماید که در موارد جعل واجب مشروط مولا اراده دارد و لهذا اراده غیری به انشاء و جعل نیز از آن نشأت گرفته و به مقدمه ای که فعل خود مولا است تعلق می گیرد لیکن این اراده متعلقش فعل واجب مشروط نیست بلکه جامع بین عدم شرط و فعل واجب علی تقدیر شرط است.بنابر این در موارد واجبات مشروطه دو اراده وجود دارد که یکی از آن دو مشروط و معلق بر شرط است و دیگری مطلق و فعلی است و بعد هم تعبیر دیگری دارند که همان اراده جامع بین عدم شرط یا تحقق جزا، علی تقدیر تحقق شرط بعد از تحقق شرط، به اراده تحقق جزا مبدل می شود و در واقع اراده مشروط از همین اراده جامع متولد می شود.بعد اشکالی می کنند که اگر گفتید در واجب مشروط اراده به جامع داریم که جامع بین عدم شرط و تحقق جزاء علی تقدیر تحقق شرط است این مطلب سبب می شود که اگر در جائی شک در شرط واجب مشروط کردید نتوانید برائت جاری کنید چون نسبت به این جامع شک در محصل می شود نه در تکلیف چون اراده به این جامع تعلق گرفته و می دانیم که مولا این جامع را می خواهد که یا مستطیع نشویم و یا حج انجام دهیم در صورتی که مستطیع شدیم و شک در اراده این جامع را نداریم بلکه شک در تحقق آن در صورت ترک حج داریم زیرا که احتمال می دهیم مستطیع شده باشیم که این شک در محصل است ــ یعنی اصل جامع بر گردن او است و این معلوم است و اگر مستطیع نباشد جامع را حفظ کرده و اگر مستطیع باشد جامع انجام نمی گیرد مگر این که حج انجام بگیرد ــ مثل این که می دانیم شارع از ما وضوی با آب می خواهد و ما شک در اطلاق و مضاف بودن آب داریم و نمی توانیم به این اب اکتفا کنیم و برائت جاری کنیم زیرا برائت از وجوب طهور جاری نمی شود چون وجوبش معلوم است و شک در تحصیل آن است زیرا اگر این مایع آب نباشد طهور حاصل نمی شود.سپس این اشکال را پاسخ داده اند که این در صورتی است که ما بگوییم در تنجز حکم و وجوب، شوق کافی است ولی بعداً می گوئیم این درست است و تنجز شوق و اراده مولی شرطی دارد که مولا این اراده و شوق خود را در مقام تحصیلش بر بیاید و تصدی از برای تحصیلش نماید و اگر در صدد تحصیل بر نیاید در این جا دیگر شوق مولی بر عبد منجز نیست و عقلاً واجب الاطاعه نیست ــ چه تصدی مولی با اخبار باشد چه با انشاء و اعتبار ــ و جائی که تصدی نکرده عقل به وجوب اطاعت حکم نمی کند. پس تنجّز و وجوب اطاعت تا مقداری است که مولا تصدی تحصیل آن را کرده است حال اگر گفته است آن جامع را می خواهم در صورت شک برائت جاری نیست مگر این که اصل مومّن دیگری باشد مثل استصحاب بقای جامع و عدم تحقق آن شرط باشد و اما اگر کل آن جامع را تصدی به تحصیل نکرد و فقط به اندازه همان اراده اول در صدد تحصیلش بر آمد ــ چنان چه در واجب مشروط این گونه است و امر به جامع نشده است بلکه مولی فقط در صدد تحصیل اراده اول بر آمده است ــ قهراً به همین مقدار اراده مولی منجز می شود نه بیشتر و نسبت به فعلیت اراده اول شک است زیرا که مشروط است و شک در تحقق شرط آن است پس مجرای اصل برائت می باشد اما این که چرا مولی به اندازه اراده و شوق اول در صدد تحصیل بر آمده و نه اراده بر جامع ممکن است علتش غیر اختیاری بودن شرط و یا مصلحت در مطلق العنان بودن و یا مفسده در الزام به آن از طرف مولی و یا هر سبب دیگری باشد.بنابر این اشکال مذکور وارد نمی باشد و بدین ترتیب شهید صدر(رحمه الله) اراده مشروط را به مجموع دو اراده بر می گرداند یک اراده مشروط که بعد از تحقق شرط محقق می شود که متعلق به فعل واجب فعل تقدیر شرط است و یک اراده مطلق که متعلق به جامع بین عدم شرط و فعل واجب

علی تقدیر شرط است که وجدان مدعی از طرف شیخ را براساس آن توجیه می کند و همچنین تلازم میان اراده غیری مولی به انشاء و جعل وجوب مشروط که مقدمه مربوط به مولی است و اراده نفسی که منشأ و یا ملازم آن است نیز به وسیله اراده فعلی به جامع مذکور توجیه می شود و همین مطلب تحلیل و توجیه فنی از برای وجوب مقدمات مفوته می تواند باشد .نقد کلام شهید صدر(رحمه الله)اولاً: عرض ما این است که این فرمایش شاید در برخی از از مثال هایی که زده شد صحیح باشد یعنی مثال هایی که عدم آن جامع منافر با طبع باشد مثلاً انسان همیشه اتواء یا عدم درد و ألم را می خواهد چون درد و عطش منافر با طبع است اما در باب واجبات مشروط همیشه این گونه نیست و خیلی از اوقات مرید اراده ای به عدم تحقق شرط ندارد چه در اراده تکوینی و چه در اراده تشریعی مثلاً دوست دارد اگر سفر کند رفیقی داشته باشد ولیکن عدم سفر را دوست ندارد یعنی وجدان ما این گونه نیست که جامع بین عدم شرط و فعل مشروط به آن شرط را همواره انسان بخواهد و یا مجموع شرط و عدم فعل مشروط را مبغوض داشته باشد بلکه مبغوض تبعی همان عدم فعل مشروط علی تقدیر حصول شرط است و مطلوب و محبوب خصوص همان فعل مشروط است نه جامع مذکور زیرا که مصلحت و منفعت در خصوص آن است پس وجدانا این گونه نیست که عدم شرط موافق با طبع مرید باشد در موارد مرادهای مشروطه باشد.و ثانیاً لازمه این تفسیر آن است که اگر شرطی تحققش واجب شد و مراد مولی شد مثل این که واجبی مشروط به فعل واجب دیگری باشد مثلاً گفت اگر نماز ظهر را خواندی صدقه هم باید بدهی که وجوب صدقه مشروط به انجام نماز ظهر شد این جا یک وجوب مشروط برای صدقه داریم که در عالم اراده، اراده صدقه مشروطه است و یک اراده به جامع بین ترک نماز ظهر یا صدقه دادن بر تقدیر نماز خواندن داریم ولیکن چون ترک نماز ظهر مبغوض است از مصادیق جائی می شود که جامع بین دو فرد که واجب شده است یکی از دو فردش مبغوض شود که شهید صدر در بحث اجتماع قبول خواهند کرد که شوق و اراده به فرد دیگر _ که در اینجا صدقه باشد _ سرایت می کند و در نتیجه باید قبل از نماز ظهر اراده به صدقه فعلی باشد با این که شما قبول کردید که اراده صدقه قبل از شرطش که نماز ظهر است فعلی نیست و وجدان اول هم در اینجا جاری است مگر این که به این نقض ملتزم شوید و بگوئید در اینجا از ابتدا مولی دو اراده فعلی دارد یکی اراده نماز ظهر و دیگری اراده صدقه مقید به بعد از نماز ظهر به نحوی که مرحوم شیخ(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)گفته اند.و ثالثاً: اصلاً ما نیازی به این اراده به جامع نداریم چون منشأ آن این است که بتوانیم جعل واجب مشروط توجیه کنیم و مولا۔ که جعل می کند این جعل با مبادی می باشد که یکی از آنها اراده و شوق است و این جوابش روشن است که برای جعل واجب مشروط که فعل مولا است همانگونه که ملاک و مصلحت مشروط کافی است اراده مشروطه نیز کافی است یعنی علم مولی به این که هرگاه شرط بیاید شوق در نفس او می آید از برای جعل واجب مشروط کافی است و این علم به ملازمه است نه اراده یعنی مولا می داند به این که اگر شرط محقق شد آن نیاز را دارد و این باب علم است نه باب اراده و آن وجدان بیش از این نیست که کسی که فعل را علی تقدیر شرط می خواهد علم به این ملازمه دارد بر خلاف کسی که آن فعل راحتی بنابر تحقق آن شرط نمی خواهد و علم به این اراده مشروطه برای جعل قضییه شرطیه کافی است چون جعل از افعال اختیاری مولی است و همانگونه که گفته شد مقدمه تحصیل واجب است که مربوط به مولی است پس مولی نمی تواند بشیند و ببیند که کی شرط و مصلحت و شوق و نیاز فعلی می شود و برای هر کسی یک امر و جعل شخصی بکند بلکه از ابتدا چون به آن ملازمه علم دارد یک جعل کلی می کند و به بیش از این در افعال اختیاری نیازی نداریم.مطلب در اراده تکوینی نیز همین است مثلاً کسی که می خواهد سفر برود و احتمال می دهد که مریض شود با خود دارو بر می دارد که احتمال هم در اینجا کافی است و علم هم نمی خواهد بنابراین ما أصل فعلیت اراده تشریعی را در واجب مشروط قبول نداریم و آنچه که از مبادی جعل واجب مشروط است همان علم به قضییه شرطیه اتصاف فعل به

مصلحت و نیاز و شوق و اراده علم تقدیر تحقق شرط است نه بیشتر.

ص: ۲۱۵

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۱/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث ثبوتی عرض شد که یک بحث در این است که آیا این اراده در باب واجب مشروط قبل از تحقق شرط فعلی است یا خیر؟ که تفسیرات ۴ گانه آن گذشت یک بحث مانده است که قبلاً به آن اشاره شد در ذیل تفسیر اول که از مرحوم شیخ (رحمه الله) بود و شرط را قید مراد قرار می داد آنجا عرض شد که مرحوم آقای خویی(رحمه الله) اصل این که اراده به معنای شوق فعلی است را قبول کرد ولی فرمود که شوق حکم نیست و حکم وجوب و اعتبار است و در آن شرط قید وجوب است نه واجب و عرض شد این اشکال بحث مستقلی است که باید مطرح شود و این یک بحث کلی تری است و آن بحث این است که حقیقت و قوام حکم به چیست؟ آیا همان شوق و اراده حقیقت حکم است یا حکم قوامش به اعتبار است و تا معتبر اعتبار نکند حکمی نیست و این بحث مهمی است و آثار مهمی را در ابواب مختلف اصولی دارد.البته بحث در معنای کلمه حکم یا وجوب نیست و بحث لفظی نیست بلکه بحث در این است که آنچه موضوع حکم عقل به تنجز و لزوم اطاعت است چیست آیا همان شوق و اراده در نفس مولا است که اگر مکلف فهمید که مولا شوق دارد باید اطاعت کند و اگر نکرد معصیت کرده و مستحق عقوبت است یا نه در این جا عقل حکم نمی کند به وجوب اطاعت و وقتی حکم می کند که مولا طبق آن شوق و اشتیاق خود جعلی داشته باشد و موضوع اطاعت عقلی آن مجعول مولاـ است و این بحث در این جا تاثیر دارد .گذشت که آقای خویی(رحمه الله) با استناد به این مطلب قول شیخ را رد کرد و گفت حقیقت حکم چون اعتبار و مجعول مولا است و آن هم قابل اناطه و مشروط شدن به شرط است پس حتی اگر در عالم شوق شرط، قید مراد باشد و شرط نفس اراده نباشد ـ که آن را ایشان نیز قبول کرد ـ لیکن حکم و وجوب شرعی مشروط است و شرط به نفس حکم بر می گردد نه به واجب و آثار مهمتری هم این بحث در بحث های آینده دارد که اگر قوام حکم را شوق بگیریم در مباحث اجتماع امر و نهی و بحث ضد اثر خواهد داشت ولذا این بحث ثبوتی بحث مهمی است و در جاهای مختلفی کارآیی دارد.بیان اقوال در آنچه قوام حکم استقول اول ظاهر تعابیر کفایه این است که روح حکم همان اراده تشریعی به معنای شوق موکد است.قول دوم در مقابل قول اول است که ظاهر کلمات آقای خویی و برخی دیگر از اصولیون است که آنها قوام حکم و وجوب را امر اعتباری یعنی مجعول شرعی قرار می دهند و امر اعتباری صیغه های مختلف دارد البته آقای خویی در رد مطلب شیخ نکات دیگری را هم فرموده اند و گفته اند که مرادتان از اراده تشریعی چیست اگر شوق است که صفت نفسانی است این حکم نیست و تا مولی طبق آن حکم وجوب را جعل نکند تنجز و اطاعت ندارد و اگر مراد از اراده مقوله فعل مولی است ـ یعنی اراده تکوینی که اقدام و فعل مرید و یا هجمه النفس است ـ این اصلاً معنی ندارد و معقول نیست چون مولا که نمی خواهد خودش فعل را انجام دهد بلکه فعل مکلف را می خواهد که آن هم فعل دیگری است و محال است اراده و هجمه النفس انسان به فعل دیگری تعلق بگیرد پس اراده به این معنا مانند شوق نیست چون از مقوله فعل نفسانی است که باید به فعل خود انسان تعلق بگیرد نه به فعل دیگری پس اراده تشریعی به این معنا اساساً غلط است و اراده تشریعی به معنای شوق درست است ولی آنهم

وجوب و حکم نیست و وجوب امر اعتباری است و می تواند مشروط جعل شود .قول سوم که این قول ظاهر عبارت محقق عراقی(رحمه الله) و شهید صدر(رحمه الله) در اینجا است که روح حکم را همان شوق موکد می داند ولی مشروط به ابراز آن از طرف مولی بر مکلف یعنی ابراز آن هم به غرض تحصیل فعل در حکم موضوعیت دارد یعنی شوق موکدی که مولائی آن را اصلاً ابراز نکند موضوع حکم عقل به اطاعت و تنجز نیست ولیکن مراد از ابراز أعم از ابراز به انشاء و اعتبار و یا اخبار از شوق است یعنی خصوصیت اعتبار با ابراز اعتباری و انشائی در حکم دخالت ندارد و آنچه بعد از شوق قوام حکم است این است که مولی آن شوق را به قصد تحصیل ابراز کند و این تصدی تحصیل مولی موضوعیت دارد و همین معنای اراده تشریعیه است که از مقوله فعل است و اراده تشریعیه یعنی طلب و تصدی تحصیل از غیر و در این جا ابراز، موضوعیت پیدا می کند یعنی ابراز و لو بالاخبار مصداق تصدی گری و طلب مولا قرار می گیرد و آن وقت موضوع حکم عقل به تنجز و لزوم اطاعت خواهد بود.شاهد بر عدم دخالت اعتبار در قوام حکم و وجوب همان است که گفته شد اگر مولی اخبار از شوق و خواستن خود را به غرض تحصیل و انجام آن توسط مکلف به او بدهد بازهم عقل حکم به تنجز و وجوب اطاعت می کند هر چند مضمون اعتباری و وضع فعل بر ذمه مکلف هم انشاء نشده است و اصلاً در اوامر شخصی مجعول اعتباری در کار نیست، همچنین اگر مولی اعتبار بکند ولیکن بقصد تحصیل فعل و انجام آن از طرف مکلف نباشد بلکه نذر کرده باشد که اعتبار بکند و یا کسی به او بگوید که اگر اعتبار کنی جائزه به تو می دهم و یا به قصد شوخی و یا امتحان اعتبار کند موضوع حکم عقل به تنجز و لزوم اطاعت نخواهد بود بنابراین مجعول اعتباری قوام حکم و وجوب نیست .قول چهارم که قول شهید صدر(رحمه الله) در بحث اجتماع امر و نهی بوده و آن است که شوق را هم از شرطیت و دخالت در حکم می اندازد ایشان در آنجا می فرماید می شود مولا به فعلی شوق هم نداشته باشد ولی به آن امر کند و تصدی تحصیل آن را داشته باشد بلکه ممکن است مبغوض هم باشد ایشان در بحث خروج از ارض مغصوبه می گوید خروج می تواند واجب شرعی هم باشد هر چند مولی شوق به تصرف خروجی غاصب ندارد چون که غصب است و به سوء اختیار وی بوده و مبغوض است ولی امر به خروج می کند تا مکلف از وقوع در غصب بیشتر رهائی یابد یعنی وقتی می بیند امر دائر بین احد المبغوضین است امر می کند که مبغوض اخف و کمتر را انجام دهد و این در اراده تکوینی نیز معقول است که انسان اگر در فعل خودش امرش دائر بین محذورین شود اخف المحذورین را اراده می کند با این که مبغوض است و شوق به آن ندارد زیرا قبلاـ گفتیم که حب و بغض از مقوله فعل نیستند و به امور غیر مقدور هم تعلق می گیرند.البته بعضی گفته اند در اینجا یک حب عقلی به مبغوض کمتر ایجاد می شود لیکن ایشان می گوید حب عقلی معنی ندارد و حب و شوق صفات نفسی است و این همان مصلحت اندیشی و اختیار أخف المحذورین است پس آنچه که روح حکم و وجوب بوده و همچنین منجز است همان طلب به معنای تصدی مولا جهت تحصیل فعل از مکلفش است که ممکن است مبغوض هم باشد چون اخف المبغوضین است .طبق این قول شوق موکد هم دیگر قوام وجوب نیست و آنچه قوام حکم است همان خواستن به معنای تصدی مولوی است و این تصدی مولوی با ابراز انشایی و جعل اعتبار و یا اخبار هر دو ممکن است و این قول چهارم است که این قول صحیح است وتصدی تحصیل از مقوله فعلی خارجی مولی است که در موردی که فعل مشروط به تحقق شرطی را بخواهد تصدی مولوی نیز در آن فرض و تقدیر است نه در همه فروض و مطلقا یعنی همانگونه که غرض و ملاک و مصلحت مشروط است تصدی مولوی نیز در واجب مشروط، مشروط و منوط به فرض تحقق شرط در خارج است و مطلق نیست و در حقیقت مولی همانگونه که می تواند خواستن های متعدد موردی برای هر مکلف که شرط اتصاف به ملاک برای او حاصل شده است ابراز بدارد می تواند در یک ابراز کلی و به نحو قضیه حقیقیه از هر مکلفی که آن شرط برای وی متحقق شود آن فعل را بخواهد که این ابراز و

قضییه اگر چه واحد است ولیکن مبرز در آن انحلالی و متعدد است به عدد تحقق آن شرط در خارج که منشأ انتزاع تصدیها و تحریکهای مولوی متعدد می شود و هر یک عقلاً موضوع وجوب اطاعت و تنجز است

ص: ۲۱۶

واجب مشروط و اشکال ثبوتی (۹۰/۱۱/۱۸)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد بحث در واجب مشروط از نظر امکان و عدم امکان با دو اشکال و مشکل مواجه شد که یک اشکال ثبوتی بود که گذشت و معلوم شد که وجوب مشروط هم در مرحله ملاک و هم اراده به معنای شوق مؤکد بوده و هم جعل، مشروط و منوط به شرط است و درهیچ کدام اشکالی وجود ندارد و مشروط بودن مجعول اعتباری را نیز قبلاً در شرط متأخر بحث کردیم که مجعول أمر تصوری است و امر تصدیقی در خارج غیر از نفس جعل و انشاء چیز دیگری شکل نمی گیرد و قیاس آن به قضایا حقیقی تکوینی مثل (النار حاره) قیاس مع الفارق است زیرا که مجعول امری تصوری و به حمل اولی است که دیده می شود بعد از تحقق شرط شکل می گیرد اما حقیقی تصدیقی نه در خارج و نه در نفس مولی ایجاد نمی شود و امر تصدیقی حقیقی نفس جعل است که متحد با مجعول بالذات است لهذا نیاز به بحث دیگری از امکان مرحله سوم حکم یعنی مجعول شرعی نیست زیرا تکرار است.اشکال اثباتی اشکال دیگر اثباتی است که بیشتر این اشکال در کلمات شیخ(رحمه الله) مطرح شده است البته بدون شک ظاهر جمله شرطیه (اذا جاء زید فاکرمه) این است که مجیء شرط وجوب است و اشکال اثباتی در آن این است که حکمی که عبارت از وجوب است مفاد و مدلول فعل أمر است که در طرف جزا قرار گرفته است و صیغه و هیئت امر معنای حرفی است نه اسمی و چون هیئات معانی حرفی هستند اشکال شده است که نمی شود معنای حرفی را تقیید و تخصیص زد.جزاء جمله های شرطی، انشائی و فعل امر بوده و منوط به شرطی شده است چنانچه این شرط بخواهد شرط وجوب باشد باید به مدلول هیئت امر و صیغه انشاء برگشت کند که معانیش حرفی است و معنای حرفی قابل تقیید نیست و سه بیان از برای آن شده است که چرا صیغه امر که معنایش حرفی است قابل تقیید به شرط نیست پس باید شرط را به ماده أمر که معنای اسمی است ـ و واجب است ـ برگشت داد که می شود قید واجب نه شرط وجوب. یک تقریب اول منسوب به مرحوم شیخ(رحمه الله)بوده که در تقریرات بحث ایشان آمده است و یک تقریب هم مرحوم میرزا(رحمه الله)دارد و یک بیان هم صاحب کفایه(رحمه الله) دارد.تقریب اول ۱ ـ اما بیان منسوب به مرحوم شیخ(رحمه الله) این است که معنای صیغه امر حرفی است و معانی حرفی معانی جزئیه می باشند و معنای جزئی هم قابل تقیید و تخصیص نیست زیرا تقیید به معنای تضییق معنا می باشد که در معانی اسمی ـ که معنای جامع و کلی در آن تصور دارد مانند متعلقات اوامر ـ معقول است مثلاً اکرام را قید می زنیم به اکرام کم یا زیاد و یا به مال أما صیغه امر که دال بر نسبت طلبیه جزئیه است قابل تقیید نیست .پاسخ به بیان شیخاز بیان فوق دو پاسخ داده شده که به نظر می رسد هر دو پاسخ صحیح است.پاسخ اول: این است که مقصود از معنای حرفی که گفتیم جزئی است ، جزئیت در صدق نیست تا قابل تحصیص یا تخصیص نباشد بلکه مقصود جزئیت به لحاظ طرفش می باشد یعنی معنای حرفی جدای از طرفینش نیست و اگر طرفین آن تغییر کند نسبت دیگری می شوداما با حفظ طرفینش بر مصادیق متعددی صدق می کند که اگر قابلیت تضییق و تخصیص از آن جهت باشد اشکالی ندارد. مثلاً سیر من

البصره مصادیق مختلفی دارد که می شود با حفظ طرفینش یعنی سیر و بصره به لحاظ آن مصادیق آن را مضیق نموده و تقیید بزنیم بنابراین جزئیت مقصود در معانی حرفی منافات با امکان تقیید آن از جهات دیگر غیر از طرفین آن ندارد و در مانحن فیه همین طور است یعنی نسبت طلبیه را با حفظ طرفینش از جهات دیگر به شرط مقید می کنیم و می گوئیم آن نسبت در فرض تحقق شرط است و به عبارت دیگر جزئیت در معنای حرفی به معنای اختصاص به طرفینش است و هر خصوصیتی که خارج از طرفین باشد به لحاظ آن معنای حرفی می شود قید آن قرار بگیرد.پاسخ دوم: این است که باب شرط باب قید و تقیید نیست بلکه تعلیق است یعنی می خواهیم جزا را ـ که (اکرمه) است ـ بر شرط آمدن زید معلق نماییم نه این که مفهوم آن را مقید کنیم و تعلیق در جزئی هم قابل تصویر است.توضیح پاسخ دوممقصود این پاسخ دوم خوب تبیین نشده است و لذا برخی اشکال کرده اند که تعلیق هم مستلزم تقیید است یعنی اگر نسبت طلبیه را بر مجیء معلق کردید اگر نیامد آن نسبت نیست و این تقیید است که با فرض جزئی بودن معنای حرفی نمی سازد مگر به جواب اول برگشت کنیم ولی روح این جواب دوم دقیق تر از این است این جواب می خواهد بگوید تقیید در عالم مفاهیم تصوری است یعنی مفهوم و تصور مطلقی را مقید کرده و مضیق می کنیم مثلاًـ می گوئیم (الانسان عادل) و این تقیید و تضییق در معنای تصوری است و نوع تضییق در مفهوم تصوری جزئی نمی شود چونکه سعه و اطلاق ندارد تا قابل تضییق باشد .ادعا می شود که معنی حرفی جزئی است و وقتی جزئی شد دیگر قابل این تقیید نیست ولی ما در باب جمله شرطیه جزا را تصورا مضیق نمی کنیم بلکه نسبت طلبیه که نسبت تامه است را بر تحقق شرط معلق می کنیم واز آنجا که نسبت تعلیقیه که مدلول جمله شرطیه یا أدوات شرط است نسبت تامه است مستلزم تقیید و تضییق طرفینش مفهوماً و تصوراً نمی باشد مانند نسبت تامه حملیه که وقتی می گوئیم (زید عادل) هر کدام از تصور و مفهوم موضوع و محمول در معنای خودش باقی می ماند یعنی عادل بر اطلاق خودش باقی مانده وتنها بر موضوع صدق می کند که این نسبت تامه تصدیقیه یا تصادقیه است ولی مفهوم هر کدام از دو طرف بر همان معنای خود باقی است و هیچ کدام مقید به دیگری نشده بلکه بر دیگری حمل می شود. جمله شرطیه نیز همین گونه است یعنی وقتی می گوئیم (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) این تعلیق نسبت تامه است میان دو نسبت تامه جمله شرط و جمله جزاء و دو طرف را مفهوماً و تصوراً به هم قید نمی زنند بلکه صدقشان با هم است مثل صدق محمول بر موضوع و این که مرحوم اصفهانی گفته تعلیق است و نه تقیید پاسخ صحیحی است یعنی اگر شرط را مقید مفهومی نسبت طلبیه قرار می دادیم اشکال جزئی بودن وارد می شد ولی شرط در جمله تعلیقیه شرطیه قید صیغه امر در جزا نیست بلکه طرف آن نسبت طلبیه و یا خبریه تامه است و می خواهیم بگوئیم که صدق جزا در جائی است که شرط صادق باشد واین مستلزم تقیید مفهوم جزئی نمی باشد پس مدلول أمر چه جزئی باشد یا کلی بر معنای خود باقی می ماند و مفهوماً و تصوراً قیدی نمی خورد و این جواب دوم هم جواب درستی است.تقریب دوم تقریبی است که مرحوم میرزا(رحمه الله) فرموده است ایشان چون جزئیت را به معنای نسبیت گرفته تقریب دیگری دارد و می گوید از آنجا که معنای حرفی نسبی و قائم به طرفین است، آلی و اندکاکی است و مستقلاً لحاظ نمی شود و مندك ضمن طرفین لحاظ می شود و وقتی آلی و اندکاکی شد قابل لحاظ استقلالی نیست و لحاظ آلی است در مقید کردن و مشروط کردن یک معنا باید بتوانیم آن معنی را لحاظ کنیم تا تقیید کنیم و لذا ایشان هم شرط را به ماده أمر برگردانده ـ البته به ماده منتسبه به معنای هیئت بما هی منتسبه ـ تا این که وجوب هم مشروط باشد.توضیح و تقریب بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) این بیان هم به دو شکل قابل تقریب است یکی ظاهر عبارت است که معانی حرفی چون اندکاکی هستند لحاظ استقلالی نمی شوند مگر مندك درطرفین و جوابش این است که اندکاك به معنای عدم لحاظ استقلالی نیست بلکه معنایش این است که بدون طرفین لحاظ نمی شود ولی با لحاظ طرفین لحاظ استقلالی هم می شود و قید را می توان به

معنای حرفی بر گرداند ولذا سؤال می شود(من أین سرت) می گوید من البصره این جا سؤال از خود نسبت ابتدائیه است پس معنای حرفی قابل لحاظ استقلالی هست ولی ضمن طرفین آن و مقصود از لحاظ استقلالی، استقلال از طرفین نیست .بیان دیگر این که معنای حرفی افرادی است و نسبت آن تحلیلی است نه اقعی پس آنچه که قابل تقیید است همان مفهوم افرادی اسمی محصص است نه معنای حرفی یعنی همان ماده منتسبه این بیان جوابش آن است که این حرف در نسب ناقصه صحیح است أما در نسب تامه این مطلب تمام نیست زیرا که نسبت تامه ترکیب و نسبت واقعی است و به تحصیص و مفهوم افرادی بر نمی گردد و صیغه امر نسبت تامه است و تمام نسبت های تامه ــ چه خبری و چه انشائی ــ نسب واقعیه هستند و تحلیلی نیستند و نسبت حقیقی قائم در ذهن بین موضوع و محمول و یا شرط و جزاء هستند و نسبت تصادقیه می باشند که هم لحاظ مستقل دارد و هم طرفین آن به مفهوم افرادی مبدل نمی شوند همانگونه که در بحث نسبت تامه به تفصیل گذشت ولذا قابل تعلیق بر شرط می باشند پس این تقریب دوم هم تمام نیست .تقریب سوم این تقریب از مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) است و فرموده است جمله امریه چون امر و انشا است و انشاء ایجاد المعنی باللفظ است از نظر ایشان اشکال می شود که تقیید انشاء به شرط معقول نیست چون که انشاء ایجاد معنا با لفظ است و ایجاد و وجود باید با هم باشند زیرا که یک چیز هستند و فرقشان اعتباری است در صورتی که در شرطیه وقتی می گوید (ان جاء زید فاکرمه) ایجاد و انشاء معنی حالا است ولیکن و وجوب منشأ بعد از تحقق شرط تحقق می یابد و این تفکیک منشا از انشا و یا موجود از ایجاد محال است ولذا نمی شود شرط از برای انشاء و مدلول صیغه امر باشد.پاسخ به بیان سوم پاسخ این بیان نیز واضح است زیرا اگرمقصود از انشائیت این است که معنائی در خارج ایجاد می شود که معقول نیست و در بحث انشائی بودن معنای حرفی کسی آن را قبول نکرد یا اصل ایجادیت نفی شد و گفته شد انشا هم ابراز معنا است که طبق این دیگر این بیان موضوع ندارد و یا همانگونه که ما توجیه کردیم به معنای ایجاد حالت ذهنی است مانند احساس ذهنی به ارسال در امر و این حالت فعلاً حاصل می شود نه بعداز تحقق شرط و تفکیک لازم نمی آید و یا ایجادیت به معنای انشای امر اعتباری است که معتبر معلق است بر تحقق شرط و گفتیم که در امور اعتباری مجعول و معتبر قابل تعلیق بر شرط و أمر استقبالی می باشد بنابراین هر سه دلیل ذکر شده از برای اشکال اثباتی نا تمام است و شرط واجب مشروط، شرط وجوب است و نه قید واجب و اشکالی ندارد نه ثبوتاً و نه اثباتاً.

ص: ۲۱۷

واجب معلق و منجز(۹۰/۱۱/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

واجب معلق و منجز

تقسیم دوم در واجب تقسیم واجب به معلق و منجز و اصل این تقسیم مربوط به صاحب فصول است ایشان فرموده است واجب یا مشروط است یا مطلق و واجب مشروط واجبی است که قید و شرط به وجوب بر می گردد مثل حج که شرط وجوبش استطاعت است و ایشان واجب مشروط را قبول دارد و شرائط و قیودی که به وجوب بر می گردد واجب را مشروط می کند و شرائطی که به وجوب بر نمی گردد و قید واجب است نه وجوب و وجوب نسبت به آنها مطلق خواهد بود و آنها را به دو قسم تقسیم کرده است:

۱) واجب مطلق منجز.

۲) واجب مطلق معلق.

و گفته است که اگر قید به گونه ای باشد که واجب التحصیل باشد این واجب منجز است مثل طهور نسبت به وجوب نماز که طهور شرط وجوب نماز نیست بلکه قید واجب است و قابل و واجب التحصیل ولذا این واجب به مجرد فعلی شدن وجوب نماز واجب منجز است که هم وجوب و هم واجب با قیدش فعلی خواهند شد یعنی واجب است که نماز را با طهور بخواند و این را واجب منجز می نامد.

نوع دوم قیودی است که مربوط به واجب و قید آن است نه وجوب ولی این قید واجب التحصیل نیست و خودش باید شکل بگیرد و واجب معلق است بر تحقق آن و تا آن قید شکل بگیرد وجوب فعلی است ولیکن واجب استقبالی است و این در قیودی است که غیر اختیاری می باشد و یا وجود اتفاقی آن قید واجب است مثل وجوب حج که بعد از فعلیت استطاعت، فعلی می شود ولی واجب، مشروط به آمدن ذی الحجه است که معلق بر آمدن آن زمان است و یا مثل وجوب صوم که با خروج هلال ماه رمضان از شب فعلی می شود ولیکن واجب امساک از طلوع فجر است که معلق بر آن است و نام این را واجب معلق گذاشته اند و بر آن ثمراتی هم بار کرده اند که یکی از ثمرات وجوب مقدمات مفوته آن واجب قبل از وقت واجب است چون وجوب واجب از قبل فعلی است.

ص: ۲۱۸

واجب معلق از حیث وجوب عین واجب منجز است و فرقش در این است که در منجز مولاـ قید را هم می خواهد ولذا باید مکلف آن را انجام دهد ولی در واجب معلق انجام قید را از مکلف نمی خواهد چون که غیر اختیاری است و یا باید اتفاقاً انجام گیرد پس باید بگذارد انجام گیرد و واجب را بعد از تحقق قید انجام دهد.

لهذا واجب طبق نظر صاحب فصول سه قسم است نوع اول: واجب مشروط که شرط قید وجوب و شرط اتصاف فعل به ملاک است و اگر شرط نباشد مولا اصلاً آن فعل را نمی خواهد.

نوع دوم: واجبی است که وجوب آن نسبت به قید مطلق است و از نظر ملاکات قید شرط اتصاف نیست و ملاک فعلی است بلکه شرط استیفا است و تحصیل ملاـک مقید به انجام فعل با آن قید است پس وجوب مطلق است و قید در تحقق ملاک دخالت دارد که اگر آن فعل اختیاری بود و در هر زمانی می توانست انجام دهد و وجود تقید آن دخیل نبود واجب مطلق و منجز است و فعلیت وجوب مستلزم وجوب تقید به آن قید و درنتیجه فعلیت واجب هم می شود که الان باید واجب را انجام دهد و قهراً زمان وجوب و واجب هم یکی خواهد بود یعنی زمانی که وجوب می آید واجب هم با قیدش واجب می شود و مکلف باید انجام دهد چون هم مقدور است وهم مطلق وجودش شرط است و این همان واجب منجز است .

نوع سوم: وجوب ملاکاً و خطاباً مطلق است ولی واجب مقید به تحقق قیدی است که قید را مکلف نمی تواند انجام دهد چون که غیر اختیاری است و یا وجود اتفاقی قید است که خودش باید شکل بگیرد و او نباید محققش کند مانند این که زمان یا

زمانی باشد مثل حج در عرفه و یا وجوب اکرام زید در فرض آمدنش به نحوی که به اختیار و رغبت خودش بیاید پس وجوب را به مجیء مشروط نکرده و مجیء شرط در واجب است ولیکن مجیء اتفاقی شرط است و حصه ای که او مجیء را ایجاد کند واجب نیست پس باید صبر کند تا او خود بیاید و بعد اکرامش کند.

ص: ۲۱۹

پس واجب یـا مشـروط است یـامطلق و مطلق یا منجز است یا معلق مرحوم شـیخ اصل واجب مشـروط را قبول ننمودنـد و ایشان درحقیقت واجب مشـروط را به واجب معلق برگردانـد زیرا که شـرط را قیـد واجب قراردادند و لیکن قیدی که وجود الزامیش واجب نیست و خودش باید شـکل بگیرد و شـیخ اسم آن را واجب مشـروط گذاشتند و این را صاحب فصول واجب معلق قرار داده است چون که ایشان واجب مشـروط را به نحوی که شـرط، قیـد وجوب و اراده تشـریعی باشد معقول دانسـته اند پس اگر وجوب مقیـد نباشـد واجب مطلق است نه مشـروط و اگر قید به واجب برگشت کند چنانچه به محض وجوب واجب التحصـیل باشـد چون مقدور است و مطلق وجودش قید واجب است واجب منجز است و چنانچه غیر مقدور باشد واجب معلق است یعنی وجوبش فعلی است و تحقق واجب معلق بر تحقق آن قید است و این بدان معناست که اصل واجب معلق را شیخ قبول دارد که قیـد غیر اختیاری و یا اتفاقی به واجب بر می گردد ولـذا واجب التحصـیل هم نیست ولی ایشان همه واجبات مشـروط را به این قسم بر می گرداند و نام آن را واجب مشروط می گذارند.

تقسـیم واجب نزد شـیخ دو گانه است نه سه گانه و در حقیقت قسم اول از سه قسم صاحب فصول که شرط در آن قید وجوب است را قبول ندارنـد و دو قسم منجز و معلق را قبول داشـته ولی معلق را واجب مشـروط می نامنـد لذا مرحوم شـیخ در حقیقت واجب معلق را انکار نکرده است بلکه واجب مشـروط را انکار کرده است هر چند ظاهر عبارت ایشان انکار واجب معلق اسـت و این قسم سه گـانه مورد بحث و اشـکال قرار گرفته است یعنی واجبی که وجوبش فعلی و مطلق و بوده واجب آن اسـتقبالی و مقید به قید غیر اختیاری باشد مورد اشـکال قرار گرفته است که هم صاحب کفایه بر آن اشـکال کرده است و هم مرحوم میرزا بر آن اشکال نموده است که اینها دو نوع اشکال می باشد.

ص: ۲۲۰

۱ ـ نوع اول اشکالی است که در کلمات میرزا و آقای خویی آمده است که قید واجب هر چند شرط اتصاف به ملاک نباشد و شرط تحصیل و استیفا باشد ولی چون غیر اختیاری است مولا نمی تواند آن را شرط وجوب قرار ندهد زیرا وقتی که وجوب مشروط به آن نشود از آنجا که قید واجب است پس فعل به آن واجب مقید می شود یعنی ذات فعل حج واجب نیست بلکه حج در موسم واجب است که مقید به قید غیر اختیاری است پس تقیید حج به این که در این زمان انجام بگیرد این هم مامور به می شود و اگر امر به تقید مطلق و فعلی باشد تکلیف به غیر مقدور است که قبیح است و خلاف ادله شرطیت قدرت در تکالیف می باشد و از ادله عقلی و شرعی مثل ادله رفع و غیره شرطیت قدرت استفاده می شود پس باید وجوب حج به قدرت بر واجب مقید باشد و این معنایش آن است که آن قیود غیر اختیاری نیز تحققش شرط وجوب است و شارع اگر بخواهد وجوب قرار دهد باید وجوبش را به تحقق آن قیود مشروط کند ولذا در واجب مشروط گفتیم که قیود ممکن است دخیل در اتصاف نباشد ولی چون که غیر اختیاری می باشد باید در وجوب اخذ شود و واجب، مشروط گردد.

البته مشروط شدن وجوب به شرط غیر اختیاری بر دو نوع ممکن است یکی شرط کردن به نحو شرط مقارن که وقتی قدرت و یا آن شرط غیر اختیاری حاصل شود آن وقت واجب می شود که این شرط مقارن است و گاهی می شود شرط متاخر باشد یعنی اگر شرط در آینده متحقق بود از حالا وجوب فعلی می شود بنابر امکان مشروط بودن وجوب شرط متاخر.

پس اصل مشروط کردن واجب به شرط و قید غیر اختیاری واجب لازم است و امر مطلق به فعل مقید به قید غیر اختیاری معقول نیست و باید آن قید شرط در وجوب قرار بگیرد ولو به نحو شرط متاخر از برای وجوب متقدم تا این که آن قید و یا تقید به آن تحت امر قرار نگیرد و تکلیف به غیر مقدور لازم نیاید زیرا که قبلاً گفتیم که شرایط وجوب واجب التحصیل نمی باشند بلکه تا ایجاد نشوند وجوب فعلی نمی شود ولذا آقای خویی(رحمه الله) تعبیرش این است که واجب معلق در حقیقت واجب مشروط به شرط متأخر است و صاحب فصول باید از اول می گفت که واجب مشروط دو قسم است واجب مشروط به شرط مقارن و مشروط به شرط متاخر و بدین ترتیب واجب معلق قسمی از واجب مطلق نیست بلکه قسیم آن است یعنی قسمی از واجب مشروط است که قسیم واجب مطلق است .

البته کسی که شرط متاخر راقبول نداشته باشد مثل مرحوم میرزا(رحمه الله) این جا یا مجبور است بگوید وجوب حج هم بعد از تحقق شرط متاخر می آید و اگر قبول کرد وجوب از زمان استطاعت فعلی است کما این که از نظر فقهی چنین است باید تأویلی را که در واجب مشروط به شرط متاخر می کرد در اینجا نیز انجام دهد که مثلاً تعقب آن شرط متاخر شرط وجوب است ولی در روح اشکال بر صاحب فصول مطلب مرحوم میرزا (رحمه الله)و آقای خویی (رحمه الله) مشترک است واین اشکال را مرحوم میرزا (رحمه الله) کرده است که چون قید غیر مقدور است باید شرط وجوب باشد هر چند اگر به نحو مشروط به شرط متأخر باشد این هم نزد ایشان محال است مگر اینکه به شرط مقارن بر گردد.

کلام صاحب فصول در تقسیم واجب (۹۰/۱۱/۲۴)

Your browser does not support the audio tag.

واجب معلق و کلام صاحب فصول در تقسیم واجب

بحث در واجب معلق بد که عرض شد صاحب فصول واجب را به سه قسم تقسیم کرد:

قسم اول: واجب مشروط که وجوبش مشروط و منوط به شرط است و ایشان امکان واجب مشروط را قبول دارد و قید را به متعلق بر نمی گرداند و درست هم همین بود.

و قسم دوم: واجب مطلق است که وجوبش منوط به شرط نیست و قید اگر باشد قید واجب است نه وجوب و این واجب مطلق را به دو قسم تقسیم کرد.

نوع اول: که اگر قید واجب اختیاری و مقدور باشد در زمان وجوب واجب منجز است مثل طهور درباب نماز که قید وجوب نبوده و وجوب نیز منوط به آن نیست بلکه قید واجب است و نماز با طهور واجب می شود و چون از ابتدای وجوب مقدور است و از زمان وجوب واجب می شود و این واجب منجز است که زمان واجب با زمان وجوب در آن یکی می شود.

نوع دوم: این است که قید واجب غیر اختیاری باشد و یا وجود اتفاقیش قید باشد نه مطلق وجودش که دیگر این گونه نیست که مکلف بتواند آن را اختیاراً انجام دهد بلکه باید صبر کند تا آن قید حاصل شود مثل واجباتی که مقید به زمان استقبالی است که بعد شکل می گیرد و تحت اختیار مکلف هم نیست مثل وجوب حج که هر چند بعد از استطاعت فعلی می شود ولی مناسک واجب در موسم حج و ذیحجه انجام می شود پس وجوب فعلی است ولی فعل واجب مقید به زمان آینده است ولذا واجب معلق می ماند تا آمدن آن زمان یا مثل وجوب صوم که به مجرد رؤیت هلال شب اول ماه رمضان وجوب فعلی می شود (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه) و (صمّ للرؤیه) ولی واجب امساک از فجر و مقید به وقت فجر است اما قیدی دارد که طلوع فجر است پس وجوب از قبل می آید ولی واجب می ماند تا قید غیر اختیاری و زمانی که در آن اخذ شده است حاصل شود و در این قسم تفکیک میان وجوب و واجب در زمان شکل می گیرد که اسم آن را واجب معلق می گذارد.

ص: ۲۲۳

اشکالات در واجب معلق

عرض شد که در واجب معلق دو نوع اشکال شده است:

اشکال اول: اینکه واجب معلق وجوب مطلق نیست بلکه وجوب مشروط به شرط متأخر است و این اشکال شکلی است و نه محتوایی به این معنی که گفته اند وجوب در این جا می بایست به زمان استقبالی منوط باشد و نمی تواند مطلق باشد چون اگر هم قید زمان دخیل در اتصاف نباشد و محصل ملاک باشد از آنجا که غیر اختیاری است باید در وجوب اخذ شود و اگر قید

واجب باشـد و در وجوب اخـذ نشود تکلیف به مقیـد به آن قید غیر اختیاری تکلیف به غیر مقدور است که محال است ولیکن می تواند آن زمان اسـتقبالی _ به نحو شـرط متأخر _ شـرط استقبالی وجوب باشد همچنان که حیات و قدرت در زمان واجب در فعلیت وجوب شرط است.

بنابر این که شـرط متأخر در باب وجوب معقول است و این اشـکال ندارد و در نتیجه آنچه که اسـمش را واجب معلق گذاشـته اید صـحیح است ولی قسمی از واجب مشروط است نه واجب مطلق که این اشکال شکلی است بدان معنا که اصل واجب معلق را محال نمی داند ولی آن را قسـمی از واجب مطلق نمی داند بلکه قسـمی از واجب مشروط قرار می دهد و قسیم واجب مطلق می شود.

پاسخ به اشکال اول (شکلی)

این بیان پاسخش این است که قیود غیر اختیاری واجب بر دو قسم است:

۱) قسم اول: قیودی است که در عمود زمـان معلوم التحقق نیسـتند _ مثل قـدرت بـدنی _ که این قیود هم شـرط تحقق واجب ولیکن محقـق الوجود و معلوم الوجود در عمود زمـان نیسـتند و این قبیـل قیود بایـد در وجوب شـرط شـده و أخـذ شونـد و الا محـذوری که گفته شـد پیش می آیـد یعنی امر به مقیـد به قیدی که مقدور مکلف نیست و ممکن است موجود نشود ولذابايد تحقق آن را در وجوب شرط کند ولو به نحو شرط متأخر.

۲) قسم دوم قیود غیر اختیاری معلوم التحقق است مثل خود زمان که قید واجب قرار می گیرد یعنی آمدن فجر و ماه ذی الحجه و این ها مثل قید حیات و قدرت بدنی مکلف نیستند که در عمود زمان محقق الوجود نباشند و لهذا لازم نیست این قبیل قیود در وجوب شرط واخذ شوند چون محقق الوجود هستند و زمان فجر و یا ذی الحجه حتماً در عمود زمان می آید و آمر ملزم نیست آنها را اخذ کند بلکه تنها قدرت را از لحاظ بدنی و حیات که مشکوک التحقق در عمود زمان می باشند در جعل اخذ می کند و می تواند قید زمان را در وجوب اخذ نکند و وجوب را نسبت به آن مطلق جعل کند و به فعل مقید به آن زمان استقبالی أمر کند چون که محقق الوجود است پس فعل مقید و تقید به آن نیز مقدور خواهد بود.

البته اگر وجوب دال بر فوریت بود آن وقت مقید غیر مقدور می بود ولی فرض براین است که متعلق امر حج در موسم و زمان آینده است نه حج فوری بنابراین چنین تکلیفی در عمود زمان تکلیف به غیر مقدور نیست چون وجود قید زمان در عمود زمان محقق الوجود است و سبب می شود تا تقید فعل به آن از برای مکلف مقدور باشد و در حقیقت در این اشکال بین مثال هائی مانند حیات مکلف و قدرت بدنی آن که وجوب باید نسبت به آنها مشروط باشد ــ زیرا که در عمود زمان محقق الوجود نمی باشند و ممکن است اصلاً محقق نگردند ــ و مثال قید زمان خلط شده است و یا به تعبیر دیگر می شود وجوب از ناحیه قدرت بر مقید از ناحیه قید زمان ــ که چون در عمود زمان محقق الوجود می باشد و دخالت در اتصاف به ملاك هم ندارد ــ مطلق باشد و تکلیف به غیر مقدور نسبت به آن لازم نمی آید.

و این چنین قیـدی در قضـیيه حقیقیه هم چون که محقق الوجود است نیازی نیست که در وجوب اخذ شود وواجبات مجعول به نحو قضایـای حقیقیه نیز می توانـد از لحاظ این چنین قیودی مطلق باشـد حاصل آنکه وجوب ازناحیه شـرط حیات و یا قـدرت بـدنی و امثال آن مشـروط خواهـد بود ولی از ناحیه زمان اسـتقبالی می توانـد مطلق باشد و بدین ترتیب واجب معلق قسـمی از واجب مطلق می شود و نه مشروط .

اشکال دوم: اشکال محتوایی است و شکلی نیست و این اشکال را ابتداءً مرحوم نهاوندی (رحمه الله) ایراد کرده است و مرحوم اصـفهانی (رحمه الله) نیز تعبیر دیگری را آورده است و فرق این اشـکال با اشـکال اول این است که اشکال محتوایی است و از ناحیه لزوم مشـروط بودن واجب معلق به شـرط زمان اسـتقبال اشکال نمی کند بلکه حتی اگر هم وجوبش مشروط باشد بازهم اشـکال می کنـد که انفکاک و جـدا شـدن زمان وجوب از زمان واجب معقول نیست چه وجوب متقـدم مطلق باشد _ چنانچه صاحب فصول می گویـد _ و چه مشـروط به تحقق زمان اسـتقبالی به نحو شـرط متأخر باشد _ که مرحوم آقای خویی (رحمه الله) می گویـد _ و چه مشـروط به عنـوان تعقب زمـان که مقـارن است همـانگونه که مرحـوم میرزا (رحمه الله) شـرایط متـأخر وجوب را به آن تأویـل می کنـد _ باشـد زیرا که علی جمیع تقادیر ذکر شـده زمان وجوب صوم و یا وجوب حـج قبل از زمان واجب خواهـد بود و این ممکن نیست زیرا که زمان آینـده قید واجب هم هست و این مسـتلزم انفکاک زمان واجب از وجوب می شود.

اگر این اشکال محتوایی حل نشود لازمه اش آن است که وجوب حج نیز زمان حج و در موسم فعلی شود و وجوب صوم نیز از فجر باشد نه قبل از آن و بدین ترتیب واجب معلق ممتنع خواهد بود و همه واجبات منجزه خواهند بود یعنی باید زمان وجوب و واجب در آنها یکی باشد.

مرحوم نهاوندی (رحمه الله) این اشکال فوق را اینگونه بیان کرده است که حقیقت وجوب همان اراده تشریعی است و اراده تشریعی همانند اراده تکوینی است و فرقی با آن ندارد مگر این که متعلق اراده تکوینی فعل خود مرید است ولی اراده تشریعی متعلق به فعل دیگری یعنی مکلف است و محال است زمان اراده تکوینی جدای از زمان مراد باشد و این گونه نیست که حالا اراده کند و فردا فعل را انجام دهد پس در اراده تشریعی هم نمی شود که وجوب و اراده تشریعی فعلی باشد ولی واجب در آینده و در موسم انجام بگیرد.

بیان مرحوم اصفهانی (رحمه الله) از اشکال محتوایی

یک بیان دیگری هم مرحوم اصفهانی (رحمه الله) دارد ایشان اشکال را در وجوب که عبارت از بعث و تحریک به حمل شائع است وارد کرده اند و گفته است که حقیقت وجوب تحریک وبعث بالحمل الشایع است و در جائی که انبعاث و تحرک ممکن نباشد بعث و تحریک هم ممکن نخواهد بود و در مواردی که فعل واجب مقید به زمان آینده و استقبالی است قبل از آمدن آن زمان انبعاث و تحرک به سوی آن ممکن نیست پس نمی تواند تحریک و بعث که حقیقت وجوب است فعلی باشد وواجب معلق چونکه مستلزم چنین تفکیکی است ممتنع است و این اشکال در اصل امکان واجب معلق است چه به واجب مشروط به شرط متأخر برگردد و یا برنگردد و قسمی از واجب مطلق باشد که چگونه می شود اراده تشریعی فعلی باشد ولی مراد بعدا بیاید واین چه بعث ووجوب فعلی است که انبعاتش ممتنع است و مجرد امکان وجوب مشروط به شرط متأخر این اشکال را دفع نمی کند و آنچه که در بحث شرط متأخر وجوب گفته شد که ممکن و معقول است به این نحو نبود که وجوب فعلی باشد وواجب استقبالی بلکه به این نحو بود که وجوب و واجب هر دو فعلی بودند ولیکن شرط فعلیت وجوب استقبالی بود مانند امر مولی به برداشتن آب و یا دارو مشروط به اینکه در سفر آینده تشنه و یا مریض شود لهذا از این جهت نباید دو مسأله باهم خلط شوند.

واجب معلق و اشکالات(۹۰/۱۱/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

واجب معلق و اشکالات آن

بحث در واجب معلق بود و عرض شد که در واجب معلق دو نوع اشکال شده است.

۱) اشکال شکلی:

که واجب معلق معقول است ولی بازگشت به واجب مشروط به شرط متأخر می کند که معلوم شد واجب مطلق است و زمان آینده شرط وجوب نیست چونکه در عمود زمان محقق الوجود است و اگر شرط متأخر در کار باشد این شرط از ناحیه دیگری است مثل قدرت ـ از ناحیه حیات و قدرت بدنی ـ ولی لازم نیست زمان استقبالی شرط وجوب قرار بگیرد پس وجوب نسبت به زمان استقبالی مطلق است و این قسمی از واجب مطلق می شود و جالب این است که در تقریرات آقای خویی (رحمه الله) ـ یعنی اجود التقریرات ـ در حاشیه آن، اینکه زمان آینده می تواند قید واجب قرار بگیرد و شرط متأخر قید و شرط وجوب نباشد را قبول کرده اند و تشبیه خوبی هم کرده اند و گفته اند: این گونه نیست که باید هر قید واجبی که غیر اختیاری است قید وجوب هم قرار بگیرد و می تواند قید واجب باشد و شرط وجوب نباشد و ایشان در آنجا توجه کرده اند که غیر مقدور بودن قید همه جا باعث نمی شود که أمر به مقید به آن، تکلیف به غیر مقدور شود و می گویند ممکن است تکلیف نسبت به آن قید غیر مقدور مطلق باشد چون تکلیف به مقید تکلیف به تقید است نه قید و مقید و تقید اگر آن قید محقق الوجود باشد مقدور است و به «الاستقبال إلی القبله» مثال می زنند که وجود قبله قید آن است و نماز مقید است به این که إلی جهه القبله والکعبه باشد ولیکن شارع وجود کعبه و قبله را شرط وجوب قرار نداده است چون کعبه محقق الوجود است ولذا آن را شرط وجوب قرار نمی دهد و نمی گوید «إذَا وجدت الکعبه فَصَلِّ إلی القبله» چون با فرض محقق الوجود بودن کعبه تقید نماز به آن مقدور است حال ایشان در مورد مکان که کعبه است اطلاق وجوب را قبول کرده اند و حرف میرزا را رد کرده اند این مطلب بعینه نسبت به قید زمان استقبالی نیز تمام است ولی در تقریرات خود ایشان از این غفلت شده است و گفته اند باید واجب معلق به واجب مشروط به شرط متأخر برگردد این نکته توضیح بیشتری برای اشکال شکلی بود.

ص: ۲۲۸

۲) اشکال محتوایی و تقریبات آن

اما اشکال دوم که اشکال محتوایی بود و گفته شد که نمی شود زمان و ظرف وجوب، فعلی باشد و ظرف واجب استقبالی و این تفکیک زمانی بین وجوب و واجب معقول نیست چه آن را قسمی از واجب مطلق بدانیم و چه واجب مشرط و دو بیان و دو تقریب از برای این اشکال ذکر شده: ۱) بیان مرحوم نهاوندی (رحمه الله)بود ۲) تقریب مرحوم اصفهانی (رحمه الله) و از این دو بیان جواب حلی و نقضی داده اند.

۱)- بیان مرحوم نهاوندی

بیان ایشان دو مقدمه داشت مقدمه اول این که اراده تشریعیه عین اراده تکوینیه است و فقط به فعل غیر تعلق می گیرد و مقدمه دوم این که نمی شود اراده تکوینی زماناً از مراد تکوینی منفک شود و تا زمان فعل نرسد انسان اراده نمی کند چرا از قبل ممکن است شوق و میل داشته باشد ولی در زمان فعل اراده نیز می آید و اراده تشریعی هم باید مثل اراده تکوینی باشد و با مجموع این دو مقدمه ثابت می شود که اراده تشریعی هم نمی تواند از مراد منفک شود.

اشکال به تقریب مرحوم نهاوندی (رحمه الله)

در هر دو مقدمه بیان ایشان اشکال شده است اما در مقدمه دوم اینگونه که در مواردی که مراد تکوینی مقید به زمان استقبال باشد اراده تکوینی می تواند از قبل از زمان مراد باشد زیرا که اگر اراده را به شوق موکدی که مستلزم تحریک عضلات است معنا می کنید همان مقدار شوق را که به فعل در زمان حاضر وجود دارد می توانیم همان مقدار شوق مؤکد را هم به فعلی که مقید به زمان آینده است داشته باشیم که اگر می توانستیم آن قید را جلو آورده و انجام دهیم همین شوق مستلزم تحریک عضلات می بود و چون که زمان قید در آن فعل اخذ شده است و زمان را نمی توان تغییر داد حرکت عضلات انجام نمی گیرد.

ص: ۲۲۹

پس اگر اراده را شوق مستلزم تحریک عضلات قرار دادید این استلزام باید از ناحیه اقتضای شوق کامل باشد که هست و این که حرکت نمی آید به خاطر ضعف شوق نیست بلکه به جهت این است که حیثیت خارجی که قید زمان فعل است مانع اقدام است بنابر این اراده به معنای شوق کامل موجود است.

برخی مثل میرزای نائینی اراده را از مقوله فعل گرفته اند و قائل شدند که میان فعل خارج و شوق موکد، فعل نفسی دیگری وجود دارد ایشان می فرمایند: اراده هجمه النفس است اگر کسی این مطلب را قائل شود و بگوید اراده یعنی اقدام و هجوم نفسانی و آن ایجاد نمی شود مگر زمان فعل بازهم به نظر ما این قابل پاسخ است و جواب این است که لازم نیست آن فعل نفسانی است به خود فعل تعلق داشته باشد به دلیل اینکه در موارد زیادی فعل مطلوب نفس مباشری نیست بلکه بالتسبیب است و بعداً انجام می گیرد و هجمه النفس به مقدماتش تعلق گرفته است مانند جائی که می خواهد با خوردن دوا در آینده شفا حاصل کند و یا آتشی را به جائی بفرستد تا آن جا را بسوزاند که بعد از مدتی آتش به آن جا می رسد که قطعاً اراده سوزاندن را دارد ولی هجمه النفس نسبت به ذی المقدمه نیست پس اراده به معنای فعل نفس هم معنای أعمی است که نسبت به مطلوب نفسی در آینده معقول است و این مقدار هم اراده تکوینیه است ولذا می گویند شفا گرفتن یا آتش زدن را اراده کرده است و این اراده کردن با هجمه النفس به مقدمات شکل می گیرد پس اگر اراده را از مقوله فعل هم بگیریم نسبت به فعل شکل گرفته در آینده قابل تصویر و ممکن است در نتیجه مقدمه دوم تمام نیست.

مقـدمه اول هم که قیاس اراده تشـریعی به اراده تکوینی است تمام نیست و این که گفته اند اراده تشـریعی همان اراده تکوینی است قابل قبول نیست چون اراده تشـریعی واقعاً این گونه نیست که آمر بخواهـد فعل علی کل تقـدیر از مکلف سـر بزند همان گونه که خود انجـام می دهـد یعنی تسـبب تکوینی از برای صـدور فعـل از دیگری را نـدارد ـ همـانگونه که در اراده تکوینی دارد ـ و اگر این بود آن شـخص را مجبور می کرد فعل را به هر نحوی که شده انجام دهد و در باره خداوند متعال هر جا که این اراده را می کرد فعـل از آنها سـر می زد و دیگر معصـیت ممکن نبود و در غیر مولای حقیقی فعل غیر، مقـدور آمر نیسـت چون در اختیار او نیست.

پس این که می گوینـد اراده تشـریعی مثـل تکـوینی است مجرد تمثیـل است و در مولای عرفی هم او نمی خواهـد مکلـف را تکویناً به سمت فعل بکشاند بلکه می خواهد تشریعاً او را به طرف عمل بکشاند یعنی از طرف اعمال حق مولویت و اطاعت که به اختیـار او بسـتگی دارد و از طریق حکم عقل به منجزیت و لزوم اطاعت اوامر مولا است و ملاک آن هم مجعول مولوی و یا همان تصدی مولی از برای تحصـیل فعل است که با جعل و اعتبار و یا ابراز و اخبار از خواسـتن و أمر، موضوع این حکم عقلی حاصل می گردد زیرا که عقل به همین مقـدار اکتفا می کند که مولی بگوید من فعل مقید به آن زمان اسـتقبالی را می خواهم و همین مقدار محقق اراده تشریعی است هر چند اراده تکوینی منفک از زمان مراد تکوینی نباشد.

ص: ۲۳۱

حاصل این که در هر جا که موضوع اطاعت عقلی قابل تصویر باشد اراده تشریعی فعلی است زیرا که منظور از اراده تشریعی بیش از این نیست بنابراین دو مقدمه در تقریب مرحوم نهاوندی (رحمه الله) قابل قبول نمی باشد.

و اما مرحوم اصفهانی (رحمه الله) می گوید حقیقت حکم بعث بالحمل الشایع است و هر جا انبعاث ممکن نباشد بعث هم ممکن نیست چونکه این دو متضایف باهم هستند و ایشان خیلی مصر است که حقیقت حکم را بعث بالحمل الشایع بداند که باید امکان انبعاث را بالفعل داشته باشد تا حکم هم فعلی باشد و جائی که امکان انبعاث نیست حکم هم فعلی نیست و این مطلب را در موارد مختلفی مانند جمع بین حکم ظاهری و واقعی و جاهای دیگر مکرراً مطرح می کند.

جواب تقریر مرحوم اصفهانی (رحمه الله)

پاسخ حلی این مطلب این است که ما تابع اصطلاحات لغوی و یا فلسفی نیستیم که بعث و انبعاث چیست و مقصودمان از حکم همان موضوعی است که عقل آن را منجز و واجب الاطاعه می داند هرگاه از طرف مولی صادر شود عقل حکم به اطاعت و قبح مخالفت می کند و آن عبارت است از همان تصدی مولوی از برای خواشتن و تحصیل فعلی از مکلف ــ چه ابراز و تصدی از طریق اخبار باشد یا انشاء و یا جعل و اعتبار که قبلاً عرض شد اینها محقق تصدی گری مولوی است ــ و قطعاً جائی که مولا از مکلف بخواهد در زمان آینده فلان فعل را انجام دهد از نظر عقلی برای منجزیت وجوب اطاعتت کافی است یعنی اگر مکلف مقدمات را انجام نداد تا در زمان آینده بتواند فعل را انجام دهد عقل می گوید تو عصیان کردی مستحق عقوبتی پس آنچه که موضوع حکم عقل است خواستن فعل در عمود زمان است و این در وجوب اطاعت کافی است چه آن را از نظر لغوی و یا فلسفی بعث بالحمل الشایع بخوانیم و چه نخوانیم و کشیدن بحث به این اصطلاحات فلسفی و یا لغوی نقشی در روح بحث اصولی ندارد.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۱/۲۹)

Your browser does not support the audio tag.

واجب معلق و اشکالات آن

بحث در واجب معلق بود و گفته شد برخی بر واجب معلق اینگونه اشکال کره اند که نمی شود وجوب، قبل از زمان واجب، فعلی باشد و زمان واجب استقبالی، مثل اینکه در حج می گویند بعد از استطاعت وجوب آن فعلی می شود ولی واجب در زمان و مکان خودش واجب است یا وجوب روزه ماه رمضان که از اول خروج ماه و رؤیت هلال واجب می شود ولی واجب عبارت از امساك از زمان فجر است که آینده است و این را واجب معلق می گویند.

از این حیث اشکال شده بود که ممکن نیست زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد و دو تقریبی که یکی به مرحوم نهاوندی (رحمه الله) منسوب بود و دیگری به مرحوم اصفهانی (رحمه الله) با پاسخ حلّی از آنها عرض شد و بیان شد دو جواب نقضی و یا دو نقض نیز بر آنها وارد کرده اند که محقق اصفهانی (رحمه الله) و بعضی دیگر من جمله میرزای نائینی ـ به خاطر امتناع شرط متاخر نزد او ـ قائل به امتناع واجب معلق شده اند و این نقض ها را ذکر کرده و سعی نموده که به آن ها جواب بدهد.

نقض اول

نقض به واجباتی است که مقدماتی دارد که زمان بر است و قبل از آن نمی توان واجب را انجام داد مثل نماز که به طهور مقید است و غسل کردن یا وضو گرفتن زمان می برد لذا نقض شده است که در این موارد زمانی که مکلف هنوز مقدمه را انجام نداده قطعاً وجوب نفسی فعلی می شود با این که واجب نفسی نماز مقید به بعد از غسل است و مقید بعد از تحقق قیدش مقدور می شود پس یك وجوب نفسی اول می آید ولی واجب نفسی در زمان فعلیت وجوب ممکن نیست بلکه بعد از تحقق مقدمه که زمان آینده است ممکن می شود و این مانند واجب معلق است یعنی وجوب از قبل فعلی شده است ولی زمان واجب مثلاً بعد از ده دقیقه و یا بیشتر است چون که مقید به فعلی شده است که زمان بر است و قهراً واجب هم بعدا مقدور می شود و اکثر واجبات منجزه اینچنین است و اگر امکان آن را قبول کردید باید در واجبات معلقه نیز به آن قائل شوید زیرا کوتاه و یا بلند بودن فاصله زمانی بین وجوب و واجب أثری در امتناع ندارد.

ص: ۲۳۳

پاسخ به نقض اول

از این نقض این گونه پاسخ داده اند که آنچه در فعلیت وجوب و بعث شرط است امکان انبعاث بود یعنی نکته این مطلب که گفته شد باید ظرف واجب با ظرف وجوب یکی باشد این بود که وجوب، بعث و تحریك بالحمل الشایع است و در جائی که انبعاث ممکن نباشد بعث و تحریك بالحمل الشایع هم ممکن نیست پس امکان انبعاث را ما شرط دانستیم نه بیشتر و امکان انبعاث در این موارد موجود است زیرا که امکان دارد که نماز با طهور در اول زمان وجود انجام شود ولو از طریق این که

مکلف قبـل از وقت نماز، وضو بگیرد بر خلاف زمان اسـتقبالی در واجب معلق که چون نفس زمان در واجب قیـد شـده اسـت ممکن نیست آن واجب در زمـان وجـوب انجـام بگیرد خلاـصه در زمـان اول فعلیت وجـوب امکـان وقـوع واجب معلق نیسـت ولیکن در واجبات منجزه مذکوره این امکان محفوظ است.

اشکال به جواب نقض اول

خود مرحوم محقق اصـفهانی (رحمه الله) در حاشیه به این جواب، اشکال می کند که اگر مقصود امکان ذاتی باشد این ها همه ممکن بالـذات هسـتند و ممتنع بالـذات نیسـتند و اگر مقصود امکـان وقوعی است همان طور که در واجب معلق امکان وقوعی نیست در مورد نقض هم امکان وقوعی نیست یعنی وقوع مقید قبل از زمان تحقق قیدش ممکن نیست با اینکه وجوب آن فعلی است ولی بعـد از آن توضـیح می دهـد که مقصود مـا از امکـان انبعاث امکان وقوعی نیست بلکه امکان اسـتعدادی است یعنی استعداد این که واجب در ظرف فعلیت وجوب انجام شود وجود دارد.

ص: ۲۳۴

نقد جواب محقق اصفهانی (رحمه الله)

این پاسخ نیز صحیح نیست زیرا که اگر منظور از امکان استعدادی اصطلاح حکما به معنای قابلیت و مستعد بودن فاعل یا قابل باشد این در واجب معلق هم هست زیرا که مکلف در آنجا نیز مستعد بوده و فاعلیت وی برای انجام واجب در زمان وجوب کامل است ولیکن واجب مقید به قیدی است که ممکن نیست واقع شود یعنی اگر مکلف می توانست زمان آینده را جلو بیاورد، می آورد و اگر مقصود از استعداد، قابلیت قابل باشد همچنان که امکان ندارد زمان آینده جلو بیاید قبل از تحقق مقدمه، انجام ذی المقدمه نیز قابلیت ندارد و ممکن نیست واقع شود و این بازگشتش به همان امکان وقوعی است.

منظور از امکان استعدادی چیست؟

ولی ظاهر منظور محقق اصفهانی (رحمه الله) این معنا از امکان استعدادی نیست و چیز دیگری مقصود است و شاید منظور این باشد که قیود واجب که زمان بر است با قید زمان استقبالی در واجب معلق فرق دارد از این جهت که وقتی وجوب قیود واجبی که زمان بر است فعلی شود مکلف می تواند به سمت واجب منبعث شود و مقدماتش را انجام دهد که خود انبعاث به سوی مقدمات انبعاث به سوی ذی المقدمه و واجب نفسی است و این خودش حرکت به سمت واجب نفسی است چون تحقق واجب نفسی از راه تحقق مقدماتش است و حرکت به سوی قید، حرکت به سمت مقید است ولی در واجب معلق این چنین نیست چون واجب در آن مقید به زمان آینده است و مکلف باید صبر کند تا آن زمان بیاید و بعد حرکت به سوی واجب نفسی و مقدماتش را شروع کند پس انبعاث و حرکت به سمت واجب نفسی ـ ولو حرکت تسبیبی که با حرکت به سمت مقدمات انجام می گیرد ـ هم در واجب معلق معقول نیست ولی در واجباتی که قیود زمان بر دارند ممکن است و این مقدار از امکان انبعاث در تحقق بعث بالحمل الشایع که وجوب می باشد کافی است.

ص: ۲۳۵

این مقـدار از فرق میان واجب معلق و واجبات منجزی که قیود زمان بری دارنـد اگر چه قابل تصویر است ولی اشتراط این معنا از امکان انبعاث همانگونه که در جوابهای حلّی گفته شد تأثیری در حکم عقل به فعلی بودن و واجب الاطاعه بودن وجوب در واجب معلق ندارد علاوه بر این که بعضی از مقدمات واجبات معلق را می شود از قبل تحصیل کرد مثل مقدمات مفوته که اگر قبل از وقت آنها را انجام ندهد در وقت فوت می شود و اصـلًا صاحب فصول از برای توجیه مقدمات مفوته این بحث را مطرح کرده است و این خود مقـداری از امکان انبعاث به سوی آن واجب نفسـی است که در زمان فعلیت وجوب در واجب معلق هم ممکن است بنابراین نقض اول پاسخی ندارد.

نقض دوم

نقض به واجباتی است که تـدریجی بوده و مقیـد به مجموع یک زمان مسـتمر است مانند روزه از اول فجر تا مغرب که وجوب آن از ابتـدای فجر فعلی شده زیرا که یک وجوب بیشتر نیست و فعلی می شود با این که بخشـی از واجب در زمان آینده انجام می گیرد مثلاًـ زمانش ده ساعت دیگر است و به عبارت دیگر وجوب تمام قطعات روزه و فعل واجب از اول ساعات فجر فعلی شـده است ولیکن زمان آنها بعـداً می باشد و این تفکیک بین زمان وجوب و زمان واجب به لحاظ واجب ضـمنی است و یا به تعبیر دیگر به لحاظ بخشی از متعلق واجب استقلالی است که اگر تفکیک بین زمان وجوب و واجب ممکن نباشد در اینجا نیز ممکن نخواهد بود و اگر این تفکیک در واجب ضمنی ممکن باشد نباید در واجب استقلالی و کل متعلق آن نیز اشکال داشته باشـد و جواب نقض قبل در این جا نمی آیـد چون در این جا زمان اسـتقبالی قیـد واجب شـده است و امکان اسـتعدادی هم به معنای که گفته شد در اینجا معقول نیست چون ممکن نیست زمان استقبالی را جلو بیاورد.

حاصل اینکه اگر قید زمان استقبالی در بخشی از متعلق وجوب و یا به عبارت دیگر در واجب ضمنی حال معقول و ممکن باشد در واجب استقلالی حالی نیز معقول و ممکن خواهد بود.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۱/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکان واجب معلق و نقض دوم بود و آن، نقض به واجبات تدریجی الوجودی که اجزاء آن واجب، مقید به زمان است مثل صوم که امساك با طلوع فجر در کل عمود زمان تا مغرب واجب می شود پس آن زمان های استقبالی قیود واجبات ضمنی قرار می گیرند و در اینجا خود زمان قید واجب ضمنی است که اختیاری و مقدور نیست و همانند واجب معلق است پس اگر در واجبات ضمنی تعلیق واجب بر زمان استقبالی ــ یعنی تقدم زمان وجوب بر زمان واجب ــ ممکن باشد در واجب استقلالی نیز باید ممکن باشد زیرا میان وجوب ضمن و استقلالی از این نظر فرقی نیست.

پاسخ محقق اصفهانی:

محقق اصفهانی (رحمه الله) در حاشیه بر کفایه این نقض را این گونه پاسخ داده است که جعل یکی است که از اول فعلی می شود ولیکن فعلیت اقتضائاتش برای انبعاث و بعث دفعی نیست بلکه تدریجی است چون فعل بر حسب طبیعتش تدریجی الوجود است در این صورت انبعاث ها همه فعلی نمی شود و بعث ها تدریجی الوجود است پس چون جعل واحد است یک وجوب است ولی چون که متعلق وجوب تدریجی الوجود است بعث ها نیز تدریجی الوجود است.

نقد این گفتار

پاسخ این جواب روشن است زیرا که وحدت جعل و انشاء دلیل بر وحدت مجعول و وجوب نیست و الا احکام و وجوبات متعدد انحلالی که در یک انشاء جعل می شوند بایستی دارای یک حکم باشند با این که قطعاً متعددند پس میزان در وحدت و تعدد حکم و وجوب وحدت مجعول و یا بعث بالحمل الشایع ــ به تعبیر ایشان ــ است و این هم فرع امکان انبعاث است چون متضایفین هستند پس اگر بعث به طرف اجزاء آینده واجب استقلالی یعنی واجبات ضمنی فعلاً ممکن نباشد بعث به حمل شائع نسبت به اجزاء آینده نخواهیم داشت و این لازمه اش تعدد وجوب و بعث بالحمل الشایع است و این خلف فرض وحدت وجوب استقلالی است زیرا که ممکن نیست فعلیت وجوبات ضمنی در یک وجوب استقلالی از فعلیت آن وجوب استقلالی جدا باشد و دارای فعلیت های متفاوت از نظر زمان باشد یعنی همانگونه که وجوبات ضمنی در جعل تابع جعل وجوب استقلالی هستند در فعلیت و تنجز و عصیان و امتثال نیز تابع وجوب استقلالی هستند و پاسخ مذکور مستلزم تعدد وجوبات ضمنی در فعلیت می باشد که محال است مگر این که به وجوبات متعدد مستقل وانحلالی برگشت کند که خلف فرض است و همچنین آثارش متفاوت خواهد شد.

گفتار میرزای نائینی در واجب معلق

میرزای نائینی هم قائل به امتناع واجب معلق است و همین دو نقض را وارد کرده و سعی کرده است پاسخ دهد ایشان قائل به امتناع واجب معلق است نه از باب این که انفکاک ظرف وجوب از واجب ممکن نیست چون ایشان وجوب را مجعول اعتباری می داند و بعث بالحمل الشایع را قبول ندارد و می گوید این که می گوئیم واجب معلق محال است نه به خاطر این است که محقق نهاوندی (رحمه الله) و دیگران گفته اند بلکه چون وقتی زمان استقبالی قید واجب شد از آنجا که قید غیر اختیاری است اگر امر به آن مطلق باشد تکلیف به غیر مقدور لازم می آید که ممتنع است و اگر آن قید در وجوب هم اخذ شود چون که قیود وجوب واجب التحصیل نیستند در این صورت اشکال تکلیف به غیر مقدور لازم نمی آید ولیکن اشکال مشروط شدن وجوب متقدم به شرط متأخر که زمان استقبالی است لازم می آید و این هم نزد ایشان محال است لهذا باید قید زمان هم مانند سایر قیود غیر اختیاری که درجعل قضایای حقیقیه و یا خارجیه به نحو شرط مقارن مفروض الوجود و مفروغ عنه اخذ می شود به این نحو قید وجوب قرار گیرد و وجوب بعداز تحقق آن فعلی می شود و از این جهت تقدم زمان وجوب بر زمان واجب ممکن نمی باشد.

نقد این گفتار:

البته این بیان را سابقاً ردّ کردیم وگفتیم هر دو شق آن نا تمام است یعنی واجب معلق هم به نحو واجب مطلق می تواند باشد و هم به نحو واجب مشروط به شرط متأخر اما به نحو واجب مطلق ممکن است چون که اگر قید استقبالی محقق الوجود باشد مثل خود زمان، آن مقید مقدور است و گفتیم که أمر به مقید أمر به قید نیست بلکه امر به تقید است که اگر آن قید غیر اختیاری محقق الوجود باشد مانند قبله دیگر لازم نیست در وجوب شرط شده و اخذ گردد بلکه می تواند وجوب مطلق باشد و تنها واجب مقید به آن قید باشد ولذا شارع می تواند به ذبح و یا نماز به سوی قبله امر کند بدون اینکه وجود قبله را در وجوب شرط کند، زمان استقبالی نیز از همین دسته است البته حیات و قدرت مکلف را باید تا آن زمان شرط وجوب قرار دهد زیرا که محقق الوجود نمی باشند و آنها را باید به نحو شرط متأخر اخذ کند لهذا قبلاً گفتیم که واجب معلق نیاز به قول به امکان شرط متأخر دارد و همچنین ممکن است که واجب معلق نسبت به قید زمان استقبالی نیز بنحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد زیرا که شرط متأخر در احکام معقول است پس هر دو نحو واجب معلق معقول و ممکن است.

کلام میرزای نائینی

البته میرزای نائینی در بحث شرط متأخر گفته که اگر جائی دلیل ظاهر باشد در شرط متأخر برای وجوب ما آن را تأویل کرده و تعقب را شرط قرار می دهیم و توجیه می کنیم و می گوید این در جائی است که دلیل خاصی بیاید و بر خلاف مجعول در قضایای حقیقیه است پس میرزای نائینی هم قائل به امتناع واجب معلق است اما نه به بیان محقق نهاوندی و محقق اصفهانی (رحمه الله) بلکه از این راه که اگر وجوب بخواهد حالا باشد و واجب بعداً بیاید چنانچه اگر وجوب مطلق باشد تکلیف به غیر مقدور لازم می آید و اگرمشروط باشد واجب مشروط به شرط متأخر می شود و هر دو محال است و بعد هم آن دو نقض را وارد می کند.

ایشان از نقض اول اینگونه پاسخ می دهد که واجبات منجزی که از قیودش زمان باشد مثل نماز که مقید به وضو است هر چند وضو زمان می گیرد ولی چون که مقدور است و مثل زمان نیست و طهور در هر آنی مقدور است، مقید به آن هم مقدور است زیرا مقید به مقدور هم مقدور است و اشکال ما این بود که اگر قید زمان در واجب معلق، مطلق باشد مقدور نیست اما در این جا واجب مقید به قید طهور است که قیدش مقدور است پس تکلیف مطلق به آن تکلیف به غیر مقدور نمی باشد.

نمی شود نقض دوم به واجبات ضمنی تدریجی الوجود در عمود زمان را با جواب مذکور پاسخ داد چون خود زمان در واجب ضمنی قید است و مانند واجب معلق غیر مقدور است یعنی وجوب ضمنی امساک در ساعات آینده از اول صبح می خواهد فعلی شود و متعلقش امساک در ساعات آینده است و هر امساکی مقید به زمان خودش است که قید آنها غیر اختیاری است پس این جا دیگر پاسخ سابق نمی آید و پاسخ دیگری لازم دارد که ایشان می گوید در این جا می گوئیم نسبت به حیات و قدرت مکلف تا مغرب که شرط متأخر است تعقب به آنها شرط است پس وجوب صوم در هر زمان مشروط به قدرت و حیات در آن زمان و تعقب حیات و قدرت نسبت به ساعات آینده است آن هم شرط مقارن است نه متأخر و نسبت به تقدم زمان وجوب بر زمان واجب که واجب مطلق است نیز می گوئیم این وجوبات ضمنی دفعتاً فعلی نمی شوند بلکه به تدریج فعلی می شوند چون واجب، تدریجی است لذا وجوب آنها هم تدریجی است هر دو پاسخ ایشان قابل قبول نیست اما پاسخ از نقض اول که فرمودند مقید به مقدور مقدور است دو اشکال دارد:

اشکال نخست: یکی را مقرر ایشان در حاشیه وارد کرده است که شما می فرمایید قدرت به وضو موجب قدرت بر مقید به آن است و مقید به وضو هم مقدور است اما قدرت بر مقید که تنها از ناحیه این قید شرط وجوب نیست بلکه قدرت بر مقید بعد از تحقق وضو و همچنین بقای حیات مکلف تا بعد از وضوء هم از شرایط وجوب نماز است و حیات مکلف و قدرت وی باید تا زمان بعد از وضو باقی باشد تا أمر کردن وی به نماز ممکن باشد ولهذا اگر مکلف بعد از وضوء در اول وقت بلافاصله فوت کند کشف می شود که وجوب از اول بر او نبوده است و این لازمه اش التزام به شرط متأخر است پس در واجبات منجزی که متوقف بر قیودی است که زمان بر می باشند بازهم اشکال شرط متأخر وجوب موجود است مانند واجب معلق زیرا که وجوب از ابتدا و قبل از انجام آن قیود فعلی است با این که مشروط به بقای حیات و قدرت بر مقید بعد از زمان قید می باشد و این همان وجوب مشروط به شرط متأخر است مگر اینکه تعقب به آن را اخذ کنند یعنی تعقب به حیات که این تعقب را ایشان در پاسخ از نقض دوم اخذ کرده است و اگر چنین تأویلی را قائل شدیم در واجب معلق نیز می تواند تعقب زمان آینده را شرط وجوب قبلی قرار دهیم و واجب معلق به نحو واجب مشروط به شرط متأخر معقول خواهد شد.

اشکال دوم: اشکال دیگری که در این جا بر ایشان وارد است این است که مقدور بودن قید اگر چه بالواسطه مستلزم مقدور شدن مقید به آن قید می شود ولیکن چون که در زمان قید قبل از زمان مقید است لهذا موجب قدرت بر مقید در زمان ما بعد از زمان قید خواهدشد نه در همان زمان قید یعنی مقید در زمان خودش که زمان بعداز تحقق قید است مقدور می شود و مقدوریت یا قدرت واجب در زمان خودش باید شرط وجوب قرار بگیرد و باز همان مشروط به شرط متأخر می شود زیرا که وجوب مقید در زمان وضوء که زمان مقدوریت قید است نیز فعلی می باشد پس مقدوریت واجب نفسی و مقید در زمان دوم شرط فعلیت وجوبش از زمان اول است و این شرط متأخر است.

أما پاسخ ایشان بر نقض دوم نیز اشکالاتی دارد که به دو اشکال اشاره می کنیم:

۱) یکی این که گفته شد وجوبات ضمنی به تدریج فعلی می شوند خلف وحدت وجوب است مخصوصاً ایشان که وجوب را همان مجعول اعتباری می دانند که یک مجعول است و وجوب ضمنی که مجعول ضمنی هم می باشد تابع مجعول استقلالی است که اگر فعلی شد همه ابعاض و اجزاء ضمنی وجوب باهم فعلی می شود و محال است فعلیت مجعولات ضمنی تابع فعلیت وجوب استقلالی نباشند حاصل این که انحلالیت در فعلیت وجوبات ضمنی معقول نیست مگر اینکه وجوبات استقلالی باشند و مجرد ارتباطی و تدریجی بودن متعلق أمر استقلالی مستلزم انحلالیت وجوب و مجعول ضمنی نخواهد شد زیرا که فعلیت وجوب تابع فعلیت موضوع آن است نه متعلق آن و مجعول و وجوب واحد یک موضوع دارد نه موضوعات متعدد لهذا وجوبات ضمنی آن نیز یک فعلیت خواهد داشت و فعلیت های متعدد و تدریجی آنها معقول نیست.

۲ _ اشکال دیگری هم قابل ذکر است که ایشان می توانست بگوید همه وجوبات ضمنی مشروط به شرط متاخر است و آن تعقب زمانهای واجبات ضمنی است یعنی تعقب همه آنها را در وجوب استقلالی اخذ کند و ایشان این را هم اخذ کرده است که با اخذ آن که شرط مقارن است دیگر لازم نیست زمان را مجدداً قید وجوب واجبات تدریجی ضمنی قرار دهد چون تعقب شرط وجوب می شود و وجوب امساک زمان های آینده به این تعقب که مقارن با فعلیت دفعی همه وجوبات ضمنی می باشد مشروط خواهد شد و زمانهای آینده تنها قید واجبات ضمنی خواهد بود نه شرط وجوب و تکلف به غیر مقدور لازم نمی آید زیرا که با اخذ تعقب آن زمانها در وجوب آن زمانها دیگر متعلق وجوب غیری قرار نمی گیرند چون که با اخذ تعقب خود آنها نیز مفروض الوجود خواهند شد و دیگر لازم نیست آن ها هم قید دیگری باشد و به عبارت دیگر اگر در واجبات مقید به زمانهای تدریجی استقبالی تعقب به آنها و همچنین تعقب به حیات و قدرت به نحو شرط مقارن در وجوب اخذ شود دیگر نیاز به جواب دیگری نداریم و این مطلب تقدم زمان وجوب بر زمان واجب را توجیه می کند هم در وجوبات ضمنی در واجبات تدریجی و هم در واجب معلق و بدین ترتیب با این تأویل ایشان بایستی قائل به امکان واجب معلق می گردیدند.

ص: ۲۴۱

دو شکل متصور در واجب معلق(۹۰/۱۲/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

دو شکل متصور در واجب معلق

اصل بحث در واجب معلق تمام شـد و ثابت شـد که واجب معلق - اینکه وجوب قبل باشد ولی زمان واجب بعد باشد - معقول است که صاحب فصول از آن تعبیر به واجب معلق کرده است معلوم شد که واجب معلق به دو شکل متصور است:

شکـل اول: این که زمان اسـتقبالی که زمان واجب است - مثل فجر در صوم ماه رمضان یا زمان در حـج که فعل واجب در آن وقت است - شـرط وجوب هم قرار بگیرد به نحو شـرط متـأخر و این تصویر برخی اصولیون از واجب معلق است یعنی کسـانی که شـرط متـأخر را در وجوب قبول دارنـد می تواننـد واجب معلق را از بـاب واجب مشـروط به شـرط متـأخر قبول کننـد ولـذا صاحب کفایه در رد صاحب فصول گفته است مطلب ایشان معقول است ولی لازم نیست واجب مطلق باشد بلکه می تواند قید زمان اسـتقبالی شـرط وجوب هم به نحو شـرط متأخر باشد و آقای خوئی هم این را قبول کرده است که در این صورت واجب معلق، قسمی از واجبات مشروطه - ولی مشروط به شرط متأخر - می شود.

شکـل دوم: تصویر صـاحب فصول بود که وجوب متقـدم را نسبت به قیـد زمـان اسـتقبالی مطلق می دانست و زمان را تنها قید واجب قرار می داد و گفتیم که این هم معقول است در جائی که آن قید استقبالی مانند زمان محقق الحصول باشد و یا مثل قید قبله که محقـق الوجود است و اخـذ آن در وجوب نمـاز به سوی قبله لازم نیست ولـذا وجوب می توانـد مشـروط به این شـرط نباشـد ولی بایـد به بقاء حیات و قدرت و بلوغ و عقل مکلف در آن زمان مشـروط باشد زیرا که اینها از شـرایط تکلیف بوده و محقق الحصول نیسـتند پس بایستی در جعل وجوب شـرط شونـد و اینها یک قید نیسـتند آن گونه که در تقریرات آقای خویی رحمه الله خلط شده است یعنی زمان اسـتقبال یک قید است و حیات و قدرت و عقل مکلف در آن زمان اسـتقبالی یک شـرط دیگری است و از آنجا که آنها برای همه محقق الحصول نیسـتند باید شـرط وجوب قرار گیرند ولیکن وجوب می تواند نسبت به خود زمان استقبالی، مطلق باشد و این تصویر هم صحیح است.

ص: ۲۴۲

شرایط این دو تصویر

این تصویر دوم دارای سه شرط می باشد:

شرط اول: این که آن قید استقبالی واجب، برای همه محقق الوجود باشد مثل زمان همان گونه که شرح داده شد.

شرط دوم: این که قید زمان دخیل در اتصاف نباشد بلکه در تحقق ملاک دخیل باشد یعنی از شـرائطی نباشد که اگر نبود فعل دیگر ملاـک نـدارد و مولاـ احتیـاج به آن فعل نـدارد مثل تشـنگی که شـرط اتصاف و نیاز به خوردن آب است زیرا اگر زمان اسـتقبالی شـرط اتصاف باشد معنایش این است که در فرض عدم تحقق آن قید - یعنی زمان استقبالی - ملاک حکم که روح

حکم است موجود و محفوظ نیست ودیگر چنین حکمی در این فرض واجب الاطاعه نیست هر چند جعل به جهت محقق الوجود بودن قید زمان مطلق باشد و به عبارت دیگر روح حکم مشروط به شرط متأخر است و مطلق نخواهد بود هر چند ممکن است که جعل مطلق قرار داده شود.

شرط سوم: این است که باید قائل به امکان واجب مشروط به شرط متأخر هم بشویم و یا تعقب به آن را شرط مقارن بدانیم که تأویلی از شرط متأخر است یعنی کسی که قائل به واجب معلق است - و وجوب را نسبت به زمان استقبالی واجب مطلق می گیرد از آنجائی که حیات، عقل ، قدرت و امثال آنها در زمان واجب شرط تکلیف است و زمان واجب متأخر است - لازم است که به مشروط بودن وجوب متقدم به آن شرایط دیگر که محقق الوجود نیستند و در ظرف واجب لازم هستند قائل شود که این همان شرط متأخر وجوب - حقیقهً و یا تأویلاً که اخذ تعقب و امثال آن بوده - می باشد .

ص: ۲۴۳

حاصل کلام در واجب معلق

بدین ترتیب واجب معلق به هر دو نحو واجب مشروط نسبت به زمان استقبالی بنحو شرط متأخر و یا واجب مطلق نسبت به آن قابل تصویر است که در هر دو ظرف وجوب فعلی و ظرف واجب استقبالی خواهد بود و تعیین یکی از این دو تصویر در مقابل دیگری منوط به کیفیت استظهار از دلیل وجوب آن واجب استقبالی است که اگر قید زمان استقبالی را نیز از قبل در وجوب اخذ و شرط کرده باشد تصویر اول می شود و اگر از این جهت مطلق باشد تصویر دوم می گردد مثلاً ظاهر آیه (لِلَهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً) فعلی شدن وجوب حج است به محض تحقق استطاعت و زمان و موسم حج را قید واجب که افعال حج است قرار داده است لهذا نسبت به وجوب قائل به وجوب مطلق از ناحیه قید زمان می شویم که همان تصویر دوم، تصویر صاحب فصول از واجب معلق است بعد از بحث از واجب معلق به ثمرات و آثار آن می پردازیم که چه اثراتی دارد و ما آن را در ضمن چند تنبیه بررسی می کنیم.

تنبیهات

تنبیه اول:

این تنبیه مربوط به وجوب مقدمات مفوته واجب است که مقدماتی است که اگر قبل از وقت واجب انجام نگیرد واجب در وقت فوت می شود و صاحب فصول آن را از آثار قول به امکان واجب معلق قرار داده است مثل طهارت از حدث اکثر نسبت به صوم و روزه که مکلف باید از اول آنات فجر طاهر باشد و اگر قبل از وقت طهارت نداشته باشد با ورود فجر قهراً مقداری از زمان امساك با حدث اکبر خواهد بود که آن هم مبطل روزه است پس باید از قبل تحصیل شود این قبیل مقدمات را مقدمات مفوته می گویند که در وقت نمی تواند انجام دهد بلکه باید از قبل انجام دهد و همچنین مثل طی طریق از برای حج که باید از قبل انجام گیرد تا در موسم حج در مکه باشد و این قبیل مقدمات واجب را مقدمات مفوته می گویند و در این تنبیه بحث از کلّی وجوب مقدمات مفوته قبل از زمان واجب می شود و از برای وجوب آنها عقلاً یا شرعاً وجوهی را ذکر کرده اند .

چند وجه در وجوب مقدمات مفوته

وجه اول و دوم همین دو وجهی است که در واجب معلق گذشت که اگر وجوب آن واجب استقبالی از قبل فعلی باشد - یا به نحو وجوب مطلق و یا مشروط به آن زمان استقبالی به نحو شرط متأخر - در هر دو صورت چون که وجوب فعلی شده است ترک مقدمه آن واجب استقبالی که منجر به تفویت آن در وقت شود جائز نیست هم عقلاً چون که وجوب آن واجب ، فعلی و مستقر شده است و تقویت واجب فعلی عقلاً معصیت است و هم شرعاً از آنجا که مقدمات واجب غیری است - بنابر این که مقدمات، وجوب غیری دارند - و وجوبات غیری در اطلاق و تقیید تابع وجوب نفسی هستند بدان معنا که با فعلیت وجوب نفسی وجوب غیری مقدمات آن واجب نیز فعلیت پیدا می کنند به جهت ملازمه بین وجوب نفسی و وجوب غیری و همانگونه که گفته شد دو تصویر امکان واجب معلق را نیز صاحب فصول و دیگران از برای توجیه و اثبات وجوب مقدمات مفوته کرده اند، و این را از ثمرات واجب معلق محسوب نموده اند .

مقدمات مفوته و وجوه مذکور(۹۰/۱۲/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

مقدمات مفوته و وجوه مذکور در لزوم و وجوب آنها

بحث در مقدمه مفوته بود یعنی مقدماتی که اگر قبل از وقت - در واجباتی که دارای این مقدمات هستند - انجام نگیرد ممکن نیست مکلف در وقت آنها را انجام دهد - چه مقدمات شرعیه باشند و چه عقلیه - و واجب فوت می شود مانند غسل از حدث اکبر از برای روزه ماه مبارک که بایستی قبل از فجر انجام گیرد گفته شده اینها واجب التحصیل است با این که هنوز زمان واجب نیامده است و بحث در این است که لزومی بودن این گونه مقدمات را چه گونه توجیه کنیم.

ص: ۲۴۵

وجه اول و دوم همان واجب معلق بود به دو تصویری که گذشت.

اشکال به دو تصویر مطرح شده

ممکن است کسی در اینجا اشکال کند که بنابر این دو تصویر درست است که وجوب از قبل فعلی می شود ولی قدرت بر واجب را در زمانش به نحو شرط متأخر، شرط در تکلیف می دانیم زیرا که قدرت از شرایط وجوب است و مکلف وقتی مثلاً غسل را انجام نداد در زمان واجب، امساک با طهور برایش مقدور نیست و در حقیقت شرط وجوب رفع می شود و کشف می شود که وجوب از قبل نبوده است مانند اینکه در آن زمان زنده نباشد که کشف می شود از اول روزه بر وی واجب نبوده است پس در این جا هم اگر مقدمه را قبل از زمان واجب انجام ندهد در زمان واجب دیگر بر واجب مقید به طهور قدرت ندارد و در نتیجه کشف می شود که از اول وجوب نبوده است و رفع شرط تکلیف اشکالی ندارد و این به معنای تفویت تکلیف نیست و شاید تفویت ملاک هم نباشد زیرا که شاید شرط قدرت دخیل در اتصاف فعل به ملاک هم باشد.

حاصل اشکال

بنـابراین بـاترک مقـدمات مفوته، مکلف شـرط وجوب را از خود رفع می کنـد و به گونه ای عمـل می کنـد که از قبل وجوب نیامـده باشـد و این کـار نه عقلاً ـ اشـکالی دارد و نه شـرعاً و این مطلب به این معنـاست که واجب معلق چه به تصویر اول و چه تصویر دوم از برای اثبات وجوب مقدمات مفوته کافی نیست و وجوب مقدمه مفوته از ثمرات امکان واجب معلق نیست.

ص: ۲۴۶

پاسخ به اشکال

پاسخ این شبهه آن است که آن قدرتی که در تکالیف شرط است صرف الوجود قدرت بر واجب در زمان فعلیت وجوب است نه بیشتر یعنی اگر در برخی از زمان فعلیت وجوب قادر به انجام واجب باشد آن وجوب فعلی شده و تفویت آن عصیان است و لازم نیست که آن قدرت در تمام آنات فعلیت وجوب محفوظ باشد ولذا در واجبات منجزه نیز اگر مکلف در اول وقت بر واجب قادر باشد کافی است و اگر عمداً ترک کند و یا خود را عاجز کند معصیت کرده است و در این جا زمانی که وجوب فعلی شده است - که زمان قبل از فجر است - مکلف بر امساک با طهور از ابتدای فجر قدرت داشته است زیرا که می توانسته از قبل غسل کند پس صرف وجود قدرت بر قید و واجب مقید را در زمان خودش دارا بوده است و صرف وجود قدرت در زمان فعلیت وجوب شرط است نه بیشتر از آن.

بنابراین در مانحن فیه صرف وجود قدرت بر واجب - چه به نحو شرط متأخر و چه به نحو شرط مقارن باشد - ثابت است و ترک مقدمه مفوته رافع آن نیست بلکه تعجیز از واجب فعلی الوجوب بوده که معصیت می باشد لهذا قول به واجب معلق به یکی از دو تصویر ذکر شده از برای اثبات وجوب مقدمات مفوته کافی است و این از ثمرات واجب معلق است همانگونه که اصولیون فرموده اند لذا هر جا از دلیل واجب مقید به زمانی استفاده وجوب معلق - یعنی فعلیت وجوب قبل از آن زمان - بشود و مانند ظاهر آیه وجوب حج به مجرد استطاعت و وجوب صوم بمجرد رؤیت هلال ماه مبارک رمضان مقدمات مفوته آنها نیز از زمان فعلیت وجوب، واجب غیری و لازم التحصیل خواهند بود و فوت واجب در وقت به جهت عدم انجام آنها گناه و معصیت است.

ص: ۲۴۷

وجه سوم از وجوب مقدمات مفوته

آن وجهی که صاحب کفایه می گوید که اگر ما قائل به واجب معلق نشدیم و هر دو تصویر را محال دانستیم و گفتیم که مثلاً بایـد وجوب صوم از اول طلوع فجر بیاید و وجوب حج در زمان خودش فعلی می شود و وجوب بر واجبش مقدم نمی شود باز هم می شود گفت که مقدمه مفوته از قبل به وسیله امر نفسی تهیئی مولا واجب می شود یعنی مولا می گوید قبل از فجر غسل کن تا بعد از فجر روزه ات با طهارت انجام گیرد پس راه وجوب مقدمات مفوته منحصر در قول به واجب معلق نیست و آن را صاحب کفایه واجب تهیئی نام می گذارد. و مرحوم آقای خویی رحمه اللّه هم تعبیر دیگری دارد و می فرماید وجوب للغیر است نه بالغیر یعنی وجوب نفسی مستقل و مترشح از وجوب صوم است و سبب آن نیست ولی مصلحتش برای غیر است که حفظ واجب دیگری می باشد.

نقد بیان خراسانی و خویی

این بیان اگر منظور از آن تنها این باشد که راه رسیدن شارع به الزام مکلف بر مقدمات مفوته قبل از وقت، منحصر در جعل واجب معلق نیست مطلب صحیحی است لیکن بحث در آن نیست که شارع می تواند تکلیف نفسی و مستقل دیگری را بر مقدمات مفوته جعل نماید بلکه بحث در اثبات وجوب مقدمات مفوته از همان یک واجب مقید به زمان است و این بنابر معلق بودن آن واجب زمانی اثبات می شود نه معلق نبودن که در این صورت اثبات نمی شود مگر به بیان دیگری که از مرحوم میرزا رحمه اللّه خواهد آمد برگردد که ایشان از همان دلیل واجب مقید به زمان نیز وجوب شرعی مقدمات مفوته را به نحو متمم جعل نیز استفاده می کند که آن تقریب و بیان دیگری است که بایست نکته و منشأ آن، بیان شود و در بیان صاحب کفایه و مرحوم آقای خویی رحمه اللّه نیامده است بنابراین وجه مذکور یا کافی نیست و یا به جواب مرحوم میرزا رحمه اللّه برگشت می کند که تفصیل آن خواهد آمد.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۲/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

مقدمات مفوته و وجوه مذکور در لزوم آنها

بحث در وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت بود که راه هایی بر وجوب آنها گفته شد یک جواب، واجب معلق بود که دو بیان داشت یک جواب هم جواب مرحوم آخوند رحمه اللَه بود که امر تهیئی را فرض کرده بودند و گفته شد به وجه آینده برگشت دارد.

وجه چهارم

این وجه را شهید صدر رحمه اللَه فرموده اند که واجب را از واجب دفعی به واجب استقبالی برگرداندیم - البته روح مقصود ایشان این است - یعنی نگوئیم روزه از قبل به نحو واجب معلق یا مشروط به شرط متأخر واجب است تا محال باشد و یا از زمان فجر واجب است به نحو شرط مقارن واجب بوده تا مقدمه اش قبل از آن، واجب غیری نباشد بلکه می گوئیم واجب فعل نیست بلکه سد باب عدم فعل است و عدم الفعل بر عکس وجود الفعل حصصی دارد زیرا عدم فعل از باب ترک هریک از مقدماتش متعدد و متحصص می شود و کسی که مقدمات مفوته را قبل از فجر نیاورد بعد از فجر نمی تواند امساک عن طهور داشته باشد پس روزه منعدم می شود به خاطر ترک مقدمه مفوته اش که یک باب عدم است و یک عدمی هم به خاطر عدم خود فعل یا نیت است - یعنی به خاطر ترک امساک در فجر است - پس ترک یا عدم الفعل حصص مختلفی دارد و ابواب الترک و ابواب العدم متعدد است.

حال که برای ترک و عدم ابواب مختلفی است شارع وجوب را بر فعل جعل نمی کند تا بگوئیم اگر وجوبش از قبل بیاید واجب معلق می شود و اگر بعد از فجر بیاید مقدمه آن از قبل نمی تواند واجب باشد بلکه مولی ابواب عدم فعل را تصور می کرده و سد باب آنها را واجب می کند - البته آنچه از آنها که مربوط به مکلف و در اختیار او است - و این سد ابواب عدم از قبل از فجر و از زمان مقدمات مفوته شروع می شود که اگر آن را ترک کند عدم امساک با طهور شکل می گیرد و این واجب تدریجی خواهد بود که قبل از فجر شروع میشود تا مغرب و مانند سایر واجبات تدریجی منجز خواهد بود - که اشکالی ندارد - البته لازم است فرض شود که زمان استقبالی شرط اتصاف به ملاک نباشد تا ملاک واراده از قبل فعلی باشد و بدین ترتیب واجب تدریجی الوجود و منجز خواهد بود یعنی هم وجوبش و هم واجبش قبل خواهد بود و کسی که واجب تدریجی منجز را قبول دارد - که همه آن را قبول کرده اند - باید این را هم قبول داشته باشد .

ص: ۲۴۹

شهید صدر رحمه اللَه سپس می فرماید این وجه، معقول است ولیکن تاویل بوده و ظاهر دلیل این گونه نیست البته این تأویل مانند همان تأویل دلیل وجوب حج از زمان استطاعت یا وجوب روزه از اول ماه رمضان است که مرحوم میرزای نائینی رحمه اللَه تعقب زمان و سایر شرایط در زمان آینده را شرط مقارن قرار می دهد.

اشکال به وجه چهارم

این وجه گرچه اشکال را حل می کند ولی اولاً: مستلزم تاویل بوده و خلاف ظاهر و یا صریح دلیل امر است که امر به فعل خورده است نه به سد باب عدم فعل و ثانیاً اشکال دیگری دارد که ما در حاشیه تقریرات بیان کردیم که این توجیه مستلزم این است که وجوب مقدمه مفوته بلکه کل مقدمات با وجوب ذی المقدمه در عرض واحد باشد چون اگر سد باب عدم فعل بر مقدمه صادق نباشد و منظور همان ترک در وقت باشد که زمانش استقبالی است پس باید واجب معلق را قبول کنیم و این خلف مقصود است و اگر از قبل سدباب عدم صدق کرده و برخود فعل مقدمه منطبق شود و با آن متحد گردد مقدمه، واجب نفسی می شود و اگر فعل دیگری است که متولد از فعل مقدمه است در این صورت اگر چه مقدمه واجب غیری می شود نه نفسی، لکن لازمه اش این است که امساک در وقت هم واجب غیری شود زیرا که فعل امساک محقق عنوان سد باب عدمش می شود و در آنجا هم باید بگوییم ذات فعل مقدمه تحقق سد باب عدم فعل است.

حاصل اینکه وجوب مقدمات با وجوب ذات فعل در عرض واحد خواهد شد و حال این که وجوب مقدمه غیری است و خود فعل مطلوب نفسی مولا است.

ص: ۲۵۰

وجه پنجم

که این وجه را هم شهید صدر رحمه اللَه ذکر کرده و در کلمات دیگران هم آمده است که فرموده اند: اگر قائل به امتناع شرط متاخر و واجب معلق شدیم این قول مانع از وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت نمی شود اگر ملاک واجب از قبل فعلی باشد یعنی وقت استقبالی و سایر شرایط تکلیف، شروط اتصاف به ملاک نباشند بلکه و شروط تحقق ملاک باشند از قبل و ملاـک و اراده به معنای شوق، فعلی باشد و این که وجوب متاخر شده است به خاطر این است که واجب استقبالی است و وجوب آن از قبل محال بوده است ولذا وجوب و واجب هر دو استقبالی خواهد بود ولی ملاک و شوق که مبادی وجوب می باشند از قبل فعلی بوده است در نتیجه مقدمات مفوته چنین واجبی هم عقلاً واجب التحصیل است وهم وجوب شرعی غیری خواهند داشت زیرا که بعداً می گوئیم که منشا وجوب غیری ،فعلیت ملاک و اراده نسبت به واجب نفسی است نه ایجاب و اعتبار وجوب از برای آن.

تبعیت وجوب غیری از نفسی به چه معناست

اینکه گفته اند وجوب غیری تابع وجوب نفسی است به معنای تلازم بین وجوبین در مرحله مجعول اعتباری یا جعل نیست بلکه در مرحله روح حکم یعنی اراده و شوق مولی است پس هرگاه ملاـک شوق مولی - که غیر اختیاری بوده و قبل از وقت هم فعلیت پیدا می کند - فعلی باشد اراده و وجوب غیری مقدمه آن نیز فعلی خواهد بود.

نقد وجه پنجم ثبوتاً و اثباتاً

این وجه نیز ثبوتاً صحیح و بی اشکال است ولیکن اثباتاً در صورتی ثابت می شود که احراز شود وقت استقبالی و همچنین سایر شرایط تکلیف و وجوب - که در زمان استقبالی قید وجوب قرار می گیرند - شرایط اتصاف به ملاک نمی باشند و از قبل ملاک و اراده به معنای شوق، فعلی می باشد و این مطلب نیاز به دلیل خاصی دارد که از خطاب و جعل وجوب مشروط به زمان استقبالی قابل استفاده نیست زیرا که ممکن است زمان و همچنین سایر شرایط وجوب در زمان استقبالی شرایط اتصاف باشند که قهراً قبل از تحقق آنها نه ملاک و نه اراده مولی فعلی نخواهد بود.

پس اگر بـا دلیـل احراز شود که ملاـک از قبـل فعلی است و حیات و قـدرت و شـرایط دیگر هم شـرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصـاف در این صـورت این وجه تمـام است که هم وجـوب عقلی مقـدمات مفوته قبـل از وقت واجب خواهـد بود چون تفـویت ملاـک فعلی مـولی تعجیز و معصـیت است - ماننـد تعجیز واجب فعلی - و هم وجوب شـرعی غیری دارد ولیکن چون وجوب واجب مشروط به زمان استقبالی و شرایط دیگر تکلیف در آن زمان شده است از دلیل وجوب نمی توانیم استفاده کنیم که ملاک از قبل فعلی است زیرا که شاید شـرایط مذکور دخیل در اتصاف باشند البته مرحوم میرزا رحمه اللّه بعداً وجهی را از برای استفاده عدم دخل شرایط وجوب در اتصاف بیان خواهند نمود که مورد اشکال است لهذا این وجه نیاز به دلیل خاصی بر فعلیت ملاک قبل از وقت واجب دارد.

وجه ششم

این وجه توسـعه وجه پنجم - حتی در جـائی که زمـان اسـتقبالی شـرط اتصـاف باشـد - است و این یک نکته اضافی است که مرحوم میرزا رحمه اللّه و دیگران متعرض شـده اند و گفته اند که اگر زمان اسـتقبالی شـرط اتصاف هم باشد و تا قبل از آمدن آن زمان ملاک هم فعلی نباشـد - مثلاً تشـنگی مولی هم بعداً حاصل می شود و مولا فعلاً تشـنه نیست - که قهراً اراده فعل هم بعـداً حاصل می شود باز در این جا هم عقل حکم می کنـد که ترک مقدمه مفوته قبل از وقت معصـیت است چون که تفویت غرض و اراده تشـریعی فعلی مولی در زمان آینده است و تفویت وتعجیز نسـبت به غرض مولی - چه فعلی باشد و چه در آینده فعلی شود - در جائی که مکلف می داند فعلی خواهد شد معصـیت مولی بوده و قبیح است زیرا که مولی - ولو به نحو وجوب مشروط به زمان استقبالی - آن را خواسته است.

این بدان معناست که چه وقت استقبالی، شرط اتصاف باشد و چه شرط استیفای ملاک، مقدمات مفوته قبل از آن عقلاً واجب التحصیل خواهند بود اگر مکلف احراز کند که تا آن وقت استقبالی زنده بوده و شرایط تکلیف را دارد هر چند آن شرایط، شرط اتصاف به ملاک باشند.

البته نسبت به شرط قدرت آنچه که شرط است صرف وجود قدرت از ناحیه مقدمه مفوته است که از قبل محفوظ است اما اگر شرط اتصاف قدرت، بر واجب در وقت بالخصوص باشد این حصه از قدرت در صورت ترک مقدمه مفوته منتفی می گردد پس اگر در اتصاف به ملاک دخیل باشد از ترک مقدمه مفوته تفویت لازم نمی آید بلکه رفع احتیاج و ملاک مولی خواهد بود که قبیح و تعجیز یا معصیت نخواهد بود زیرا که رفع موضوع ملاک و اراده مولی اشکالی ندارد.

بنابراین اگر صرف وجود قدرت بر قید شرط باشد و یا قدرت اصلاً شرط اتصاف نباشد این وجه تمام خواهد بود و مقدمات مفوته عقلاً واجب التحصیل می باشند و در اینجا دو بحث مطرح شده است:

۱) بحثی میان مرحوم میرزا رحمه اللَه و آقای خویی رحمه اللَه که آیا در این صورت مقدمه مفوته وجوب شرعی هم دارد یا خیر؟

۲) بحثی را نیز شهید صدر رحمه اللَه به عنوان اشکال بر این وجه مطرح کرده اند که هر دو مطلب خواهد آمد.

وجه ششم(۹۰/۱۲/۰۷)

Your browser does not support the audio tag.

وجه ششم

بحث در وجه ششم بود که گفته می شود این جا قید وقت به نحو شرط مقارن قید وجوب شد و همچنین سائر شرائط اگر شرط اتصاف به ملاک هم باشد و اگر تحقق این واجب در زمان خودش ــ که ملاکش در آن زمان فعلی می شود ــ متوقف بر مقدمه ای باشد که باید از قبل محقق شود و در وقت ممکن نیست عقل حکم می کند به وجوب انجام آن مقدمه و اگر مکلف مقدمه را انجام نداد از آنجا که بعد از وقت قادر به انجام آن نیست این تفویت ملاک فعلی در وقت است و عقل نیز حکم به قبح تفویت ملاک فعلی شده می نماید چه فعلیت حال باشد و چه در آینده یعنی چه نیاز مولا حال باشد و چه آینده اگر تفویت به واسطه ترک مقدمه ای باشد که مقدور بوده و آن را انجام نداده قبیح و معصیت است.

ص: ۲۵۳

خلاصه فرقی بین اینکه ملاکی بعد فعلی شود و یا از قبل فعلی باشد و شرط، قید اتصاف باشد یا نه، نیست و در جائی که مکلف می داند در وقت ملاک فعلی خواهد شد و به خاطر ترک مقدمه مفوته ملاک تفویت می شود عقل حکم به قبح تفویت نموده و می گوید این امتناع به سوء اختیار است چون درست است که وقتی وجوب می آید واجب غیر مقدور و ممتنع است ــ مثلاً امساک با طهور از اول وقت برایش مقدور نیست ــ ولی این عدم مقدوریت به خاطر سوء اختیار او بوده است و

امتناع به سوء اختیار مانع از استحقاق عقاب نیست حتی اگر مانع از فعلیت وجوب و خطاب شود چون لغو است.

اصلاحات آقای خویی در این بحث

البتـه ایـن جـا اصـلاحات درسـتی را مرحـوم آقـای خـویی (رحمه اللَّه) دارد که می فرمایـد: اگر قـدرت بر واجب در وقت، در اتصاف شـرط باشـد بایـد فرض شود که صـرف وجود قـدرت شـرط است که از قبل محفوظ بوده است نه خصوص قدرت در وقت یعنی بایـد دید چه قدرتی شـرط است اگر خصوص قدرت در زمان واجب شـرط اتصاف باشد نه صـرف وجود قدرت با نبود قـدرت در داخـل وقت احتیـاج به ملاـک برای مولاـ حاصل نمی شود و اگر چنین باشـد دیگر ترک مقـدمه مفوته تفویت نخواهد بود زیرا که رفع شرط اتصاف تفویت ملاک نیست بلکه رفع موضوع ملاک است و دیگر ملاکی نیست تا تفویت شده باشد ولذا باید مطلق قدرت را شرط اتصاف بدانیم و یا اصلاً قدرت را دخیل در ملاک و شرط اتصاف ندانیم .

در صورتی که قدرت را دخیل در اتصاف دانستیم و قدرت در وقت و یا خصوص قدرت از ناحیه خاصی ــ مثل اخذ قدرت از ناحیه استطاعت در حج ــ دخیل در ملاک باشد، تفویت چنین قدرتی رافع ملاک است نه تفویت آن ملاک، ولذا کسی ملزم نیست خود را مستطیع کند و اگر کسی هدیه هم به او بدهد که با آن مستطیع می گردد می تواند آن را قبول نکند و این تفویت نیست بلکه رفع موضوع ملاک و احتیاج و تکلیف مولا است.

فروض شرط قدرت

پس فروض شرط قدرت سه صورت دارد:

۱) آن که قدرت در اتصاف به ملاک دخیل نباشد.

۲) اینکه صرف وجود و مطلق قدرت دخیل در اتصاف به ملاک باشد.

۳) اینکه قدرت خاصی مثل قدرت در وقت، دخیل در ملاک باشد. مقدمه مفوته در صورت اول و دوم عقلاً واجب التحصیل می شود زیرا که ترک آن مفوت ملاک فعلی مولا خواهد بود و در صورت سوم واجب التحصیل نمی باشد زیرا که ترک مقدمه مفوته رافع موضوع ملاک و تکلیف است.

نظر میرزای نائینی در وجوب مقدمات مفوته

در اینجا بحثی میان مرحوم آقای خویی (رحمه اللّه) و میرزای نائینی در گرفته است که حال که عقل به وجوب مقدمات مفوته حکم می کند و مقدمه مفوته عقلاً واجب می شود آیا وجوب شرعی هم دارد یا خیر؟ میرزای نائینی می گوید هم وجوب عقلی دارد و هم وجوب شرعی استقلالی به نحو متمم جعل و ایشان امر به غسل قبل از فجر را که در روایات آمده است بر امر شرعی حمل می کند و می گوید که غسل قبل از وقت واجب شرعی هم می باشد البته نه وجوب غیری چون وجوب غیری تابع وجوب نفسی بوده و قبل از آن فعلی نیست بلکه وجوب مستقلی که متمم جعل اول است.

لهذا أوامر مذکور را بر ارشاد به حکم عقل حمل نمی کند بلکه می فرماید: مولا برای حفظ غرضش و برای اینکه مکلف خود را عاجز نکند جعل دیگری می نماید و با متمم جعل مقدمات مفوته را واجب می کند نظیر آنچه که در بحث امر به قصد قربت گذشت که میرزای نائینی می گفت: چون مولی نمی تواند قصد قربت را در جعل اول اخذ کند با جعل دیگری به آن أمر می کند که متمم جعل اول است زیرا ملاکش همان ملاک مجعول اول است در اینجا نیز مولی به طهور قبل از فجر امر مستقلی دارد که غرض مستقلی ندارد بلکه به جهت صوم مقید به طهور است و روحاً و لباً و ملاکاً یک ملاک است ولی آن را مستقلاً جعل می کند چون جعل اول نمی تواند مقدمه مفوته را در بر بگیرد زیرا که لازم است وجوب از قبل باشد و این مستلزم وجوب مشروط به شرط متاخر یا واجب معلق است که میرزای نائینی هر دو را محال می داند بلکه این جا جعل دیگری می کند چون جعل امر اختیاری است.

بیان دو جعل مذکور

این دو جعل عبارتند از:

۱) وجوب صوم مقید به طهور که الان وقتش نیست و بعد از فجر فعلی می شود.

۲) وجوب مقدمه مفوته قبل از وقت که متمم جعل اول است و روایات را حمل بر جعل متمم شرعی می کند و از ظهور اوامر شارع در تأسیسیت نباید رفع ید نمود و این قاعده جالبی است که میرزای نائینی خیلی از جاها از این متمم جعل استفاده کرده است.

اشکال آقای خویی بر مطلب میرزای نائینی

مرحوم آقای خویی (رحمه اللّه) برایشان اشکال کرده است که وجوب شرعی مقدمه مفوته در کار نیست و ایشان اوامر را حمل بر ارشاد به حکم عقل می کند و می گوید از وجوب عقلی مقدمات مفوته نمی توان وجوب شرعی بدست آورد زیرا که احکام عقلی بر دو قسم است:

۱) برخی از احکام عقلی در طول احکام شرعی است.

۲) بعضی در مبادی احکام شرعی قرار می گیرند.

نوع اول یعنی احکام عقلی که در طول احکام شرعی است مثل حکم به وجوب اطاعت و منجزیت احکام شرعی که این حکم عقلی در طول حکم شرع است و عقل بعد از ثبوت احکام شرعی می گوید باید آن را اطاعت کنی و نوع دیگر حکم عقلی که بر عنوان فعلی صادق است مثلاً- می گوید صدق حسن است و کذب یا ظلم قبیح است و این نوع حکم عقلی ربطی به حکم شارع ندارد.

در نوع اول که حکم عقل در طول حکم شارع است از آنجا که در طول حکم شرعی است نمی تواند مستلزم حکم شرعی دیگری باشد مثلاً- نمی شود وجوب اطاعت شرعی هم باشد زیرا که این حکم یا لغو است یا مستلزم محال است چون این وجوب شرعی یا وجوب اطاعت ندارد که لغو است و اگر وجوب اطاعت دیگری داشته باشد تسلسل لازم می آید لهذا در مورد چنین احکام عقلی نمی توان حکم شرعی استفاده نمود و اوامر به اطاعت را باید حمل بر ارشاد به حکم عقل عملی دانست اما اگر عقل از نوع دوم باشد مثل قبح ظلم و کذب و حسن عدل در این جا اشکال ندارد که کشف کنیم شارع هم به آن حکم می کند و ظلم شرعاً هم حرام است و عدل واجب است.

ص: ۲۵۷

توضیح اشکال به کلام میرزای نائینی

در ما نحن فیه حکم عقل طولی است چون عقل که حکم می کند مقدمه مفوته قبل از وقت واجب است علتش این است که می گوید ترک آن معصیت وتفویت غرض از واجب شرعی در وقت است زیرا که امتناع بسوء اختیار لاینافی الاختیار و این همان حکم عقلی به لزوم اطاعت احکام و اغراض فعلی مولی است که قابلیت أمر شرعی را ندارد چون که یا لغو است و یا محال پس باید أمر شارع به آن ارشاد به حکم عقل عملی باشد مانند اوامر به اطاعت مولی در سایر موارد.

پس وجوب مقدمه مفوته عقلی است و وجوب شرعی ندارد نه وجوب غیری چون که وجوب ذی المقدمه هنوز نیامده است و نه وجوب نفسی چون که باید امر به اطاعت در مورد حکم عقلی طولی ارشادی باشد.

پاسخ به اشکال آقای خویی

این اشکال در صورتی بر میرزای نائینی وارد می شود که خواسته باشد وجوب شرعی مقدمه مفوته را از باب ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع استفاده کند که شارع هم چون عاقل است پس این حکم را دارد لیکن مطلب از این قرار نیست و میرزای نائینی از باب متمم جعل خواسته است مقدمه مفوته را واجب شرعی کند یعنی منشا وجوب را غرض مولا قرار داده است نه حکم به وجوب اطاعت مولی ولذا متعلق این وجوب ذات مقدمه مفوته است نه عنوان اطاعت و عدم تفویت غرض مولی یعنی جعل وجوب متمم مثل جعل وجوب نفسی بر خود ذی المقدمه است که نشأت گرفته از غرض مولی است که هرجا نتواند با یک جعل غرضش را تامین کند ــ ولی با دو جعل می تواند آن را تامین نماید ــ دو جعل می کند یکی اصلی و دیگری متمم آن و این ربطی به حکم عقل ندارد.

ص: ۲۵۸

همانگونه که اگر واجب معلق و یا مشروط به شرط متأخر ممکن بود وجوبش را از قبل فعلی قرار می داد و جعل می کرد تا مقدمه مفوته نیز واجب شرعی می شد ــ و لو به وجوب غیری ــ همچنین می تواند به جای آن در صورت عدم امکان واجب معلق و مشروط به شرط متأخر متمم جعل قرار دهد و این وجوب مولوی است همانند وجوب صوم ولهذا متعلقش ذات مقدمه مفوته است نه عنوان اطاعت وعدم تفویت که موضوع حکم عقل است و این چنین جعل متممی مانند متمم جعل در بحث اوامر تعبدی است و به همان ملاک و نکته است که عبارت است از عدم تمکن مولی از طریق یک جعل بر حفظ و تامین فعل مقیدی که مورد غرض است که قهراً ناچار شده دو جعل آن را انجام دهد و در حقیقت مولی با جعل متمم می فهماند که راضی به فوت واجب در وقت به جهت ترک مقدمه مفوته و عجز مکلف از آن در وقت نیست و همچنین این که ملاک در وقت فعلی است و چنین وجوبی جعلش نه لغو است و نه محال، زیرا که از باب ملازمه با حکم عقل و بر عنوان اطاعت نیست تا تسلسل یا لغویت داشته باشد.

البته ممکن بود که مولی أمر نمی کرد وتنها اخبار ازفعلیت ملاک و این که قدرت در وقت شرط اتصاف نیست، می داد و همین مقدار از برای حکم عقل به وجوب مقدمه مفوته کافی بود لیکن بیان این مطلب با أمر و جعل متمم نیز معقول است و محال نیست همانگونه که ممکن است مولی نسبت به أصل ملاک هم أمر و جعل نکند و با اخبار به آن موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت را ایجاد کند زیرا که قبلاً گفتیم ابراز داشتن غرض و خواستن آن از طرف مولی هم در منجزیت و وجوب اطاعت کافی است و نیازی به جعل و اعتبار ندارد هر چند در قضایای حقیقیه نزد عقلا از طریق جعل و اعتبار انجام می گیرد.

ص: ۲۵۹

بنابراین وجوب شرعی مقدمه مفوته از طریق متمم جعل فی نفسه معقول است و قیاس آن به أوامر به اطاعت که ارشادی است صحیح نمی باشد.

ادامه وجه ششم(۹۰/۱۲/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

ادامه وجه ششم

وجه ششم از وجوه اثبات وجوب مقدمه مفوته بیان شد و گفته شد این وجه حتی اگر زمان استقبالی، قید اتصاف به ملاک باشد و ملاک واجب هم بعد از تحقق زمان استقبالی فعلیت پیدا کند باز هم مقدمات مفوته قبل از وقت عقلاً واجب می باشد چون عقل می گوید اگر فعلی شدن ملاک مولا در آینده قطعی است و چنانچه مقدمه را انجام ندهی نمی توانی در وقت انجام دهی باید مقدمه را از قبل انجام بدهی والا به سوء اختیار خودت غرض و ملاک مولا را تفویت کردی و تفویت به سوء اختیار مانع از عقاب نمی شود گرچه وجوب فعلی نشود ولی استحقاق عقاب را داری میرزای نائینی (رحمه الله) فرمودند که مولی می تواند در این جا متمم جعل قرار دهد و علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی هم داشته باشد و اشکال مرحوم آقای خویی (رحمه الله) را نیز مطرح کرده و پاسخ دادیم.

اشکال شهید صدر

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر اصل این وجوه است که در حقیقت مرجع اشکال بر وجه ششم و وجه دوم است چون وجوه دیگر مبتنی بر این بود که ملاک از قبل فعلی باشد و زمان استقبالی شرط اتصاف نباشد ولی ملاک در این دو وجه، بعد از زمان آینده فعلی می شود.

توضیح اشکال

ایشان می گوید که در این وجه گفته اند که اگر چه ملاک بعد می آید ــ چون زمان، شرط اتصاف است ــ ولیکن چون از قبل می دانیم که آن شرط فعلی می شود عقل حکم به اتیان مقدمه می نماید این مطلب روح مشکل را حل نمی کند چون مقدمات مفوته در مراد تکوینی هم دخیل است و مختصّ اراده تشریعیه نیست مانند کسی که به بیابان می رود که اگر قبل از وقت آب بر ندارد بعداً که تشنه می شود قدرت بر آب را ندارد این مقدمه مفوته می شود که تشنگی و نیاز به آب خوردن در آن فعلی نیست و مشروط به تشنگی در وقت آینده است ولی مقدمه مفوته ای که برداشتن آب بوده از قبل است .

ص: ۲۶۰

این مطلب که اصولیون می گویند: عقل حکم به وجوب مقدمه مفوته می کند و میرزای نائینی (رحمه الله) متمم جعل و وجوب شرعی را هم اضافه کرده است دیگر نمی توانند در مقدمه مفوته مراد تکوینی به آن ملتزم شوند زیرا در آنجا بحث از مولا و عبد نیست تا عقل به استحقاق عقوبت حکم کند و یا شارع متمم جعل قرار دهد بلکه به اراده تکوینی به مقدمه نیاز

داریم حال می پرسیم مرید در اراده تکوینی، قبل از فعلی شدن ملاک و اراده نفسی، آیا اراده به مقدمات مفوته را دارد یا نه؟ اگر بگوئید اراده دارد چگونه توجیه می شود در حالی که اراده نفسی موجود نیست و اراده غیری تابع اراده نفسی است و اگر اراده به مقدمه مفوته ندارد لازمه اش این است که اگر مولا چنین اراده استقبالی معلق بر تحقق شرط را داشته باشد خودش به سوی مقدمه مفوته حرکت نمی کند که در این صورت اگر اراده تشریعی هم بنماید بر عبد واجب نیست عقلاً- آن را انجام دهد.

دلیل مدعای مذکور

دلیل آن این است که: تحریک مولوی بیش از تصدی خود مولی و تحرک تکوینی وی نیست بدین معنا که مولی می خواهد در حقیقت در اراده تشریعی عبد را با استفاده از قانون مولویت، جایگزین خودش کند و دائره تحریک مولوی به اندازه تصدی مولوی است که دائره این تصدی نیز به اندازه تصدی در اراده تکوینی است که اگر مولی خودش در صدد تحصیل بر می آمد انجام می داد نه بیشتر از آن پس در چنین فرضی حکم عقل هم نیست.

لهذا بایستی مشکل خواستن مقدمات مفوته قبل از فعلیت اراده نفسی و قبل از وقت در اراده تکوینی حل بشود که اگر مولی در اراده تکوینی دنبال مقدمات مفوته نرود حکم عقل هم در اراده تشریعی او به وجوب مقدمه مفوته نخواهد بود و همچنین حکم شرع هم به نحو متمم جعل یا جعل واجب مشروط به شرط متأخر نخواهد بود چون این ها همه مقدمات تکوینی از طرف جاعل بوده که انجام می گیرد و همه متوقف بر وجود اراده غیری به مقدمات مفوته قبل از وقت است و اگر که اراده غیری قبل از وقت اراده نفسی حاصل می شود این خلاف ملازمه بین دو اراده است .

پس اصل اشکال را باید از آنجا حل کرد که اگر حل شد ــ و در باب اراده تکوینی گفتیم اراده غیری به مقدمه مفوته قبل از فعلی شدن اراده نفسی تعلق می گیرد و تفکیك بین اراده غیری مقدمه و اراده نفسی ذی المقدمه را در فعلیت قبول کردیم ــ در این صورت دیگر نیاز به وجه ششم نخواهیم داشت و در حقیقت قائل به اراده وجوب غیری مقدمه مفوته شدیم ــ همانند مقدمات در داخل وقت ــ و دیگر نه نیاز به متمم جعل داریم و نه به حکم عقل دیگری غیر از حکم عقل به اطاعت وجوب و اراده نفسی مولی بلکه خود آن وجوب نفسی که بعد می آید خطاباً یا ملاكاً و ارادهً اقتضا وجوب غیری مقدمات مفوته اش را از قبل خواهد داشت و امر به آنها نیز مانند أمر به مقدمات در وقت است که أمر غیری شرعی و یا شرطی است مانند أمر به وضوء در آیه شریفه {إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم...} و نیازی نیست که أمر به غسل محدث قبل از فجر را بر ارشاد به حکم عقل و یا متمم جعل حمل نماییم.

حاصل اینکه در اراده تکوینی اگر اراده نفسی استقبالی مستلزم اراده مقدمات قبل از وقت نمی باشد و تنها مقدمات بعد از فعلیت، اراده را می طلبد در این صورت می گوییم عقل در مقدمات مفوته شرعی هم بیش از این را واجب الاطاعه نمی کند و اطاعت مولا به اندازه ای که تصدی کرده و می کند لازم است و اگر که اراده استقبالی مستلزم اراده غیری قبل از وقت است معنایش این است که اراده تشریعی و امر به ذی المقدمه هم با اینکه بعد فعلی می شود باعث وجوب غیری مقدمات قبل از وقت هم می شود و این بدان معناست که وجوب غیری در فعلیت تابع وجوب نفسی نیست یعنی وجوب و اراده غیری را دارد ولیکن وجوب و اراده نفسی بعد می آید گفته می شود که این مطلب محال است زیرا که اراده غیری تابع اراده نفسی و ملازم با آن است .

پاسخ شهید صدر به اشکال

سپس شهید صدر (رحمه الله) پاسخ می دهد که در حل این اشکال باید یکی از مبانی گذشته را قبول کرد یا مبنای شیخ را که می فرمود در واجب مشروط همیشه شرط، قید مراد است و شرط اراده نیست که ما قبلاً این مبنا را رد کردیم و گفتیم خلاف وجدان و برهان است و اراده فعلی نیست و بعد می آید و از قبل اراده نیست و یا مبنای مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) را اختیار کنیم که می فرمود لحاظ اراده در فعلیت اراده شرط است و چون لحاظ فعلی است پس اراده هم فعلی است که عرض کردیم این مطلب مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) در عالم اراده معقول نیست و یا بایستی وجه سومی را که شهید صدر (رحمه الله) تحلیل کرده و اختیار کردند، بپذیریم که فرمودند جامع بین عدم الشرط مانند تشنه نبودن و جزاء علی تقدیر الشرط یعنی آب خوردن متعلق اراده فعلی است که در این مثال از آن به اراده جامع ارتواء تعبیر می کردند و این اراده فعلی است و خواستن آب در فرض عطش، خواستن دیگری است که از آن مشتق می شود و در حقیقت ارادات غیری است که یا تشنه نشود و یا اگر تشنه شد آب داشته باشد تا آن جامع ارتواء که مراد فعلی نفسی وأصلی است محفوظ بماند و در این صورت دیگر جدائی میان اراده نفسی و غیری در فعلیت نخواهد بود و بدین ترتیب آن تحلیل، مشکل را حل می کند و مقدمات مفوته مانند مقدمات در وقت واجب به وجوب غیری شرعی خواهد شد و فرقی با آنها نخواهد داشت و نیازی به حکم عقلی دیگری و یا متمم جعل شرعی هم نخواهیم داشت.

نظر مختار

ما درگذشته عرض کردیم که این مقدار هم نیاز نداریم یعنی وجود اراده نفسی به جامع بین عدم الشرط و جزای علی تقدیر الشرط را هم نیاز نداریم و گفتیم وجدان ما چنین حکمی نمی کند که همه جا چنین اراده ای را داشته باشیم و عرض کردیم که نفس علم به فعلی شدن اراده و ملاک در آینده _ مثل تشنگی در سفر آینده _ کافی است که شخص عاقل مقدمه را از قبل اراده کند و این بدان معنا است که منظور از آنچه گفته شده است که اراده غیری تابع اراده نفسی است و با هم ملازمه دارند این نیست که زمان فعلیت هر دو باید یک زمان باشد بلکه به این معناست که هر وقت اراده و ملاک نفسی را احراز کند که فعلیت پیدا می کند _ چه در حال و چه در آینده _ و متعلق آن اراده متوقف بر مقدمه ای باشد که باید انجام بگیرد _ چه بعد از وقت و چه قبل از وقت _ به نحوی که اگر انجام ندهد بعد نمی تواند آن را انجام دهد در اینجا آن مقدمه را اراده می کند که این اراده غیری و مقدمی است و تلازم به این مقدار است و نه بیشتر و این امری وجدانی و روشن است.

خلاصه در تعلق اراده غیری به مقدمه مفوته و علم و آگاهی به تحقق اراده نفسی _ و لو در آینده _ کافی است و عاقلی که می داند اگر از حالا مقدمه را انجام ندهد بعداً نمی تواند نیازی را که فعلی خواهد شد، رفع کند قطعاً از الان اراده به آن مقدمه پیدا خواهد کرد و در مثال تشنگی آب را از قبل آماده می کند و این لازمه اش تعلق وجوب غیری در اراده تشریعی به مقدمه مفوته است همانند مقدمات بعد از دخول وقت و در حقیقت طبق آنچه ما عرض کردیم نه به متمم جعل نیاز داریم و نه حکم عقلی دیگر و نه به اراده سومی غیر از همان اراده تشریعی که بعد از دخول وقت فعلی می شود نیاز داریم

بحث ثبوتی در مقدمات مفوته(۹۰/۱۲/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ثبوتی در مقدمات مفوته

بحث ثبوتی مقدمات مفوته تمام شد و وجوهی که برای اثبات وجوب مقدمه مفوته که قبل از وقت واجب، تصویر می شد گذشت که یکی وجوب مشروط به شرط متاخر بود و یکی واجب معلق که در این دو وجه وجوب قبل از زمان واجب فعلی بود و مقدمه مفوته نیز واجب غیری خواهد شد ــ همانند سایر مقدمات ــ و چهار وجه دیگر هم گذشت که این شش وجه ثبوتی از برای تصویر وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت واجب است.

بحث اثباتی در وجوب مقدمات مفوته

بحث مهمتر بحث اثباتی است که جائی که ما واجبی را در وقت آینده داریم و به گونه است که باید برخی از مقدمات، قبل از وقت انجام بگیرد و اگر انجام نگیرد مکلف نمی تواند آنها را در وقت انجام دهد آیا در همه جا لازم است که آن مقدمات را از قبل انجام دهد ــ یعنی أصل وجوب مقدمات مفوته است یا نه؟ ــ و این مطلب به بحث اثباتی نیاز دارد و باید یکی از وجوه شش گانه سابق اثبات شود که عمده وجوه گذشته به ۴ وجه بر می گشت:

۱) – وجه اول: واجب معلق بود که شخص قائل به واجب معلق شود و از دلیل هم استفاده کند.

۲) – وجه دوم: هم واجب مشروط به شرط متأخر بود که در آن زمان به نحو شرط متاخر اخذ شده باشد و وجوب از قبل باشد که اگر ظاهر دلیل این گونه باشد هم بحث ثبوتی درست می شود و هم اثباتی و اشکالی پیش نمی آید مثل آیه مربوط به حج و یا وجوب روزه ماه مبارک رمضان که گفته اند در این که وجوب از قبل وقت واجب می آید ظهور دارد یعنی در حج گفته شده است که ظاهر دلیل این است که وجوب از زمان استطاعت فعلی می شود همچنین ظاهر دلیل وجوب روزه در ماه رمضان این است که اگر هلال ماه روایت شود روزه کل ماه واجب می شود حال یا به نحو واجب معلق و یا واجب مشروط به شرط متأخر.

ص: ۲۶۵

بنابر این هر وقت دلیل ظهور داشت در تقدم وجوب و ما به امکان واجب معلق یا مشروط به شرط متأخر قائل شدیم، مقدمات مفوته واجب می شود اما اگر دلیل ظهور داشت که زمان وجوب همان زمان واجب است ــ مثل اکثر اوامر موقت به وقت ــ مانند اوقات نمازها که ظاهرش این است که وجوب نماز فریضه در هر وقتی بعد از دخول آن وقت است (أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) در اینجا دیگر دو وجه اول جاری نیست.

تصویر مقدمات مفوته در دو وجه پنجم و ششم

دو وجه پنجم و ششم که یکی آن بود که ملاک، قبل از وقت فعلی بوده و زمان قید استیفا آن باشد و یا اگر زمان قید اتصاف ملاک هم باشد ولی می دانیم فعلی خواهد شد قبلاً عرض شد طبق این دو وجه، مقدمات مفوته قبل از وقت در صورتی فعلی خواهد شد که قدرت بر واجب در وقت شرط اتصاف نباشد و الا ترک مقدمه مفوته از وقت رافع موضوع ملاک خواهد شد که تفویت ملاک نیست.

مبنای جریان دو وجه و مقتضای اصل عملی

جریان این دو وجه مبتنی است بر این که فعلیت ملاک در حال یا آینده برای مکلف محرز شود و احراز آن متوقف بر احراز عدم دخالت قدرت در زمان وجوب در ملاک است و این مطلب قابل احراز نیست مگر اینکه دلیل خاص بیاید و آن را ثابت کند، زیرا که دلیل خطاب به قید قدرت مقید است یعنی وجوب در زمانی فعلی می شود که واجب در آن زمان مقدور باشد و این بدان معنا خواهد بود که مثلاً مقدوریت نماز ظهر در وقت زوال، شرط وجوب آن است و اگر مکلف قادر بر نماز با وضو در وقت نباشد وجوب و تکلیف به آن فعلی نخواهد شد و با عدم دلیل بر فعلی شدن وجوب، دلیلی بر فعلی بودن ملاک نخواهد داشت زیرا که دلیل مستقلی بر ملاکات احکام نداریم و دلیل ملاک همان دلیل أمر و وجوب است که اگر کسی که در وقت قادر بر وضوء نیست مشمول دلیل امر نباشد اثبات فعلیت ملاک هم متعذر خواهد شد و در نتیجه در آن شک می کنیم و شک در فعلیت ملاک، مانند شک در فعلیت وجوب است که مجرای أصل برائت می باشد. لهذا مقتضای اصل عملی عدم وجوب مقدمات مفوته خواهد بود مگر اینکه دلیل خاص بر آن دلالت کند.

حاصل آن که شاید قدرت همچنانکه در فعلیت وجوب، شرط و دخیل است در ملاک آن هم دخیل باشد و ما اغراض مولا را نمی دانیم مخصوصاً در عبادات و وقتی فعلیت ملاک هم مشکوک شد از آن برائت جاری می شود بنابر این وجوب مقدمه مفوته اثابتا در واجباتی که وجوب آنها مشروط به وقت است و وجوب مقرون به زمان واجب است (که اغلب واجبات موقته از این قبیل است) در صورتی ثابت می شود که احراز شود قدرت بر واجب در وقت، شرط اتصاف نباشدو با مقیّد بودن خطابات شرعی به قید قدرت و فعلی نبودن تکلیف در موارد عجز دلیلی بر فعلیت ملاک در وقت نخواهیم داشت و در نتیجه تفویت ملاک مشکوک خواهد شد که مجرای اصل برائت خواهد بود.

این بیان فنی و صحیح است لیکن در مقابل آن ممکن است تشبث به تقریباتی از برای اثبات وجوب مقدمات مفوته بشود که ذیلاً به آنها می پردازیم.

تقریباتی برای اثبات وجوب مقدمات مفوته

تقریب اول: اینکه گفته شود قدرت شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت آن بنابراین هم ملاک و هم وجوب با دخول وقت بر مکلف فعلی خواهد شد و چون مکلف قبل از وقت می داند که وجوب و ملاکش در وقت فعلی خواهد بود و با انجام مقدمه مفوته قدرت بر تحصیل و عدم تفویت آن را دارد لهذا چنین تکلیفی بر مکلف از قبل از وقت منجز خواهد بود و تفویت آن معصیت است زیرا که بر عدم تفویت قدرت دارد.

نقد تقریب اول

این تقریب در صورتی صحیح است که مبنای آن را قبول کنیم لیکن مبنایش صحیح نیست زیرا که قدرت (همانگونه که در محل خودش اثبات شده است) شرط فعلیت وجوب است.

ص: ۲۶۷

تقریب دوم: تمسک به مدلول التزامی خطاب است زیرا که دلیل خطاب دو مدلول دارد:

۱) مدلول مطابقی آن که وجوب و تکلیف است.

۲) مدلول التزامی آن که ملاک و غرض مولی از تکلیف است.

و دلیل شرطیت قدرت در تکالیف تنها مدلول مطابقی خطاب را تقیید زده و موارد عجز را از آن خارج می سازد و اما مدلول التزامی که وجوب ملاک است حتی در موارد عجز هم باقی می ماند زیرا که با عجز منافاتی ندارد و ممکن است که ملاک اوسع از وجوب باشد و سقوط مدلول مطابقی دلیل خطاب از حجیت مستلزم سقوط مدلول التزامی آن نمی باشد.

حاصل اینکه اگر قدرت را شرط تکلیف هم بدانیم اما دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در حجیت نیست و مدلول التزامی دلیل خطاب بر اطلاق خود باقی می ماند و می توان با آن ملاک را احراز نمود و در نتیجه مقدمات مفوته قبل از وقت هم واجب می شود.

نقد تقریب دوم

این تقریب ناتمام است زیرا:

اولاً: بر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت مبتنی است و این را خیلی ها قبول ندارند و می گویند دلالت التزامی در حجیت تابع، دلالت مطابقی است همانگونه که در بحث تعارض ادله اثبات خواهیم کرد.

ثانیاً: کسی که استقلال دلالت التزامی را هم در حجیت قائل شود نمی تواند از آن، در این جواب استفاده کند زیرا که قید قدرت و عدم عجز در خطابات بمشابه مقید متصل است نه منفصل یعنی اگر مقید تنها ادله شرعی مثل حدیث رفع و رفع اضطرار و امثال آن بود اینها مقیدات منفصل می باشند ولیکن دلیل شرطیت قدرت منحصر در ادله شرعی نیست بلکه در جای خود ثابت شده است که اصلاً دلیل خطاب نسبت به مورد عجز اطلاق ندارد، زیرا که حکم عقلی به قبح تکلیف به غیر مقدور و امثال آن، حکم بدیهی و متصل به خطاب است و اساساً بعث و تحریک در موارد عجز معقول نیست.

لهذا مدلول مطابقی دلیل خطاب در بیش از موارد قدرت منعقد نمی شود و ذاتاً نسبت به موارد عجز اطلاق ندارد بدون شک دلالت التزامی در انعقاد تابع دلالت مطابقی می باشد یعنی موردی را که مدلول مطابقی ذاتاً شامل نیست مدلول التزامی نیز نسبت به آن مورد شکل نمیگیرد تا حجت باشد و به عبارت دیگر عدم تبعیت دلالت التزامی از مطابقی در حجیت است نه در انعقاد و ذاتاً و این عدم تبعیت در مقیدات و مخصصات منفصل قابل استفاده است نه در مقیدات متصل که رافع أصل ظهور و انعقاد دلالت می شد بنابراین تقریب دوم نیز قابل قبول نمی باشد.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۲/۱۴)

Your browser does not support the audio tag.

بحث اثباتی در وجوب مقدمات مفوته

بحث در مقام اثبات وجوب مقدمات مفوته بود و عرض شد که اگر قدرت در وقت، شرط اتصاف باشد در صورتی که مقدمه مفوته را در وقت انجام ندهد اصلًا حاجت و ملاک فعلی نمیشود و مثلًا در فرض تشنگی اصلًا مولا تشنهاش نمیشود و این تفویت نیست تا گفته شود عقلًا قبیح است و یا شرعاً واجب غیری است پس در صورتی که مقدمه مفوته را قبل از وقت انجام ندهیم شک می کنیم که آیا ملاک تفویت شده است یا نه؟ اصل برائت جاری می کنیم.

تقریبات ذکر شده در اثبات وجوب مقدمات مفوته

عرض شد در مقابل این بیان تقریباتی از برای اثبات وجوب مقدمه مفوته و عدم دخل قدرت در ملاک ذکر شده است که دو تقریب را قبلًا ذکر کرده ایم:

الف) بیان این بود که قدرت شرط در تکلیف نیست بلکه در تنجز عقلی شرط است که لازمه اش فعلیت ملاک و هم خطاب در وقت است و در نتیجه تفویت ملاک بلکه خطاب هم صادق است و این تفویت جایز نیست.

ص: ۲۶۹

ب) یک وجه هم تمسک به دلالت التزامی بود به این صورت که هر خطابی یک مدلول مطابقی دارد که وجوب است و یک مدلول التزامی دارد که ملاک است و آنچه به سبب عجز ساقط می شود مدلول مطابقی است نه التزامی و این وجه بر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت مبتنی است و چنانچه ملاک فعلی شد عقل حکم می کند که تعجیزش قبیح است.

خدشه در دو تقریب مذکور

هر دو وجه تمام نبود أما وجه اول چون ما قدرت را تنها در تنجز عقلی شرط نمی دانیم بلکه در وجوب هم شرط می دانیم و أما وجه دوم چون تبعیت دو دلالت در حجیت درست است و اگر عدم تبعیت هم درست باشد در جائی است که مقید منفصل

باشد نه متصل و این جا مقید کالتمصل است چون اشتراط خطابات به قدرت، حکم عقل بدیهی و یا ظهور عرفی بوده و همچنین رافع اصل انعقاد اطلاق در مدلول مطابقی است و لذا گفته می شود در موارد عجز، خطابات شارع اطلاق ندارد نه اینکه اطلاق دارد ولیکن حجت نیست بلکه اطلاق ندارد و تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در انعقاد را (یعنی در ذات دلالت) کسی انکار نکرده است و سعه و ضیق مدلول التزامی تابع سعه و ضیق مدلول مطابقی است و جائی که مدلول مطابقی نیست مدلول التزامی هم نیست پس اگر مقید قدرت را کالمتصل قرار دادیم اصلاً دلالت التزامی بر ملاک در موارد عجز شکل نمی گیرد.

۳) - وجه سوم (وجه یا تقریب سوم در اثبات وجوب مقدمه مفوته) این وجه تمسک به مبنای میرزای نائینی در باب اثبات ملاک است. میرزای نائینی تبعیت را قبول دارد به این نحو که مدلول التزامی همچنان که ذاتاً تابع مدلول مطابقی است در حجیت هم تابع آن است ولی بیانی دیگر دارد که ملاک را در موارد عجز با آن بیان ثابت می کند و می گوید با این که در موارد عجز وجوب نیست ولی می توان ملاک را ثابت کرد امّا با اطلاق ماده به لحاظ ملاک.

ص: ۲۷۰

توضیح بیان میرزای نائینی

ایشـان می فرمایـد هر امری یـک ماده دارد که متعلق امر است و یک هیئت دارد که بر ماده عارض می شود و وجوب را بر آن ثابت می کند لیکن این به حسب لفظ است اما به حسب عالم ثبوت و معنا، ماده مثل موضوع بوده و مدلول هیئت، مثل محمول است و (صلّ) یعنی (الصـلاه واجبه) و (أزل النجاسه عن المسـجد) یعنی (إزاله النجاسه عن المسجد واجبه) و این ماده، همچنان که موضـوع وجـوب است که از هیئت اسـتفاده می شـود، موضـوع ملاـک و غرض هم هست چون اوامر تـابع غرض و ملاـک هسـتند پس عرفا موضوع دو محمول است یکی این که (این واجب است) و دیگری این که (غرض آمر در آن است). لهذا در خطابات لبّا دو محمول داریم:

۱) محمول ایجاب و بعث.

۲) محمول غرض و ملاک.

و دلیل مقیـد که می گویـد قـدرت شـرط است و عجز مانع بوده، به لحاظ محمول اول است و آن را قیـد می زند چون بعث به شیء غیر مقـدور لغو است ولـذا بعث و تحریک که وجوب است مخصوص به حصه مقـدور است ولی اطلاق محمول دوم که ملاـک است باقی است و ماده آن غرض را دارد (چه وجوب باشـد و چه نباشـد)، زیرا که ملاک امر تکوینی است و می تواند در حصه غیر مقـدوره هم باشـد پس می توان به اطلاق ماده از برای حصه غیر مقدوره تمسک کرد و غرض و ملاک را در آن اثبات نمود و این معنایش عدم دخالت قدرت در ملاک است و در مانحن فیه با اطلاق ماده، فعلیت ملاک را احراز می کنیم و در نتیجه مقدمه مفوته هم واجب خواهد شد.

ص: ۲۷۱

نقد بیان میرزای نائینی

اولاً: کبرای این بیان تمام نیست و در بحث ضد خواهد آمد که از خطابات و اوامر دو محمول استفاده نمی شود بلکه یک محمول بیشتر نیست و همان وجوب است و ضمناً غرض، از باب دلالت التزامی است و تمسک به آن بازگشت به وجه دوم است که قبلاً آن را رد کردیم.

و ثانیاً: اگر کسی هم قائل به اطلاق ماده شود (مانند میرزای نائینی) این بیان در جائی است که اصل وجوب بر مکلف فعلی باشد ولیکن برخی از حصص واجب مقدور نباشد مانند نماز در مکان مغصوب که مصلی نسبت به غصب جاهل است بنابر امتناع یا نماز در وقت وجوب ازاله که فوری است بنابر امتناع ترتب که وجوب نماز اصلش بر مکلف فعلی می باشد ولیکن مکلف حصه غیر مقدوره را (ولو شرعاً) انجام می دهد و یا در موارد صدور فعل واجب بدون اختیار از مکلف که در این موارد میرزای نائینی به اطلاق ماده و متعلق أمری که که بر مکلف فعلی است از برای حصه غیر مقدوره تمسک کرده است ولیکن در مانحن فیه اصل وجوب بر مکلف فعلی نیست و در اینجا نمی شود به اطلاق ماده تمسک کرد زیرا که أصل وجوب و أمر شامل مکلف نمی باشد تا بشود به اطلاق ماده اش تمسک نمود.

وجه یا تقریب چهارم

۴) - وجه چهارم تمسک به دلالت التزامی عرفی است نه عقلی یعنی ممکن است کسی بگوید قدرت نزد عرف و عقلا در ملاکات دخیل نیست و تنها در استیفای آنها دخیل است و به عبارت دیگر ملاکات در أوامر عرفی قائم به خود فعل است و ملاک با عجز و عدم مقدوریت فعل از بین نمی برد بلکه عجز باعث می شود که آمر نتواند مکلف را تحریک کرده و بر او فعل را واجب کند و این یک فهم عرفی است که در اوامر عرفی این گونه نیست که با عجز ملاکات رفع شوند و اگر کسی این مطلب را قبول کرد آن را بر خطابات شرعی نیز پیاده کرده و می تواند بگوید خطابات شرعی هم بر آن حمل می شود و شارع هم که می گوید (صلّ مع الوضوء) مصلحت و غرضی در فعل آن وضوء است حتی اگر مکلف بر آن قادر نباشد.

پس قـدرت در ملاـک دخیـل نیست و تنهـا در فعلیت وجوب دخیل است و ملاکات آن در موارد عجز هم فعلی هسـتند و این دلالت التزامی عرفی اصل خطاب خواهد شد که حجت است و مدلول مطابقی آن که اصل خطاب است در موارد مقدور بودن واجب ثابت است و از حجیت ساقط نیست تا دلالت التزامی هم ساقط شود.

نقد تقریب چهارم

این بیـان هم تمـام نیست به جهت این که اگر این مطلب در خطابـات عرفی هم درست باشـد در تکـالیف و خطابات شارع که تکالیفش با تکالیف عرف فرق دارد تمام نیست و تکالیف شرعی را نمی شود بر تکالیف عرفی حمل کرد مگر در مواردی که قرینه ای بر آن باشد و یا از خارج معلوم باشد که ملاک در فرض عجز هم فعلی است مانند وجوب حفظ نفس محترمه و امثال آن، أما در سایر موارد مخصوصاً در عبادات نمی توان گفت که در مورد عاجز هم ملاک فعلی است.

بنـابراین در بـاب عبادات مثل وضو ممکن است در حق عاجز از وضوء ملاک هم فعلی نباشـد و یا همان ملاک در تیمم باشـد که گفته است (التراب أحـد الطهورین) و اگر احتمـال دخیـل بودن در ملاـک را هم بـدهیم، همین کـافی است تـا اصل برائت جاری شود و در نتیجه مقدمه مفوته واجب نخواهد بود.

حاصل اینکه وجه مذکور اگر قبول شود در موارد بخصوصـی است که قرینه ای باشد و یا علم داشته باشیم براین که قدرت در ملاک دخالت ندارد و به شکل یک بیان کلی و أصل قابل قبول نمیباشد.

ص: ۲۷۳

مقتضای اصل عملی در مقدمات مفوته (۹۰/۱۲/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

مقتضای اصل عملی در مقدمات مفوته

بحث در اثبات وجوب مقدمه مفوته و این که مقدمات مفوته قبل از زمان واجب، واجب می باشد یا خیر، بود و همچنین به مقتضای اصلی عملی اشاره شد و وجوهی ذکر شد مثلاً اگر احراز شود که قدرت ـ که شرط در تکلیف است ـ در ملاک یک واجبی دخیل نیست و تنها شرط وجوب است، مقدمات مفوته قبل از وقت هم واجب می شوند و به تمام وجوه مذکور، پاسخ داده شد که در نتیجه فعلیت ملاک محرز نیست زیرا که قدرت در وجوب شرط شده است و وقتی قدرت نباشد وجوب هم فعلی نمی شود أما اینکه ملاک فعلی بوده یا نه مشکوک است و محرزی ندارد لهذا برائت جاری می شود.

وجه پنجم در اثبات وجوب مقدمات مفوته

این وجه که شاید بهترین وجه باشد این گونه بیان می شود که اساساً خطابات و ادله تکالیف مطلق هستند و قید قدرت در آنها اخذ نشده است بله اگر لفظاً قید قدرت بر واجب در زمان وجوب در آن اخذ شده باشد مثل دلیل وجوب حج که استطاعت در آن اخذ شده است در آنجا نمی توان گفت که قدرت در ملاک دخیل نیست بلکه شاید در ملاک دخیل باشد و عقل هم در آنجا حکمی ندارد اما خطابات دیگری که قید قدرت لفظاً در زمان واجب در آنها اخذ نشده است مثل (اقم الصلاه لدلوک الشمس) مطلق می باشند و وجوب را حتی بر عاجز از قید در وقت ثابت می کند ولیکن از باب حکم عقل به قبح تکلیف غیر مقدور قدرت را شرط کرده ایم و این حکم عقل از باب لغویت جعل وجوب بر عاجز است پس در هر جا به مقداری که جعل وجوب، لغو نباشد باید به آن اطلاق لفظی خطاب أخذ نمود.

ص: ۲۷۴

حکم عقل و قدرت مکلف بر واجب

چنانچه مکلف بر انجام مقدمه مفوته قبل از وقت قادر باشد جعل وجوب لغو نیست زیرا اثرش این است که چون مکلف می تواند مقدمه مفوته را قبل از وقت انجام دهد، بر آن قدرت تحفظ خواهد نمود در نتیجه وجهی ندارد که وجوب برای چنین شخصی ـ که قدرت انجام مقدمات مفوته را قبل از وقت داشته است ـ بعد از تحقق وقت فعلی نشود و در چنین موردی اطلاق دلیل وجوب به حکم عقل قید نمی خورد و تنها در موردی قید می خورد که فی نفسه مکلف بر فعل قادر نباشد و نتیجه اش این خواهد شد که هم وجوب و هم ملاکش در وقت فعلی خواهد شد و مکلف با ترک مقدمه مفوته به تعجیز خود اقدام نموده و هم وجوب و هم ملاک را تفویت کرده است این مانند تعجیز بعد از وقت است که در این صورت مکلف عصیان کرده است.

حاصل این که عقل به این مقدار به لغویت حکم می کند که اگر در جائی، وجوب باشد که این وجوب به دلیل عجز مکلف

از قبل از وقت هیـچ اثری نداشـته باشد چون که مکلف قبل از وقت هم قادر نبوده، اطلاق وجوب لغو است نه بیشتر از آن پس جائی که وجوب فعلی شده و دارای اثر هم باشد ـ مثل موارد مقدمات مفوته دیگر ـ در آنجا فعلی شدن این تکلیف عقلاً لغو نمی باشد پس وجهی برای حکم عقل به برای تقیید اطلاقات نداریم.

شاهد مثال وجه پنجم

شاهـد بر این مطلب این است که اگر مولا گفت (اذا جاءك زیـد فاطعمه) عبـد بایـد غـذا را از قبل تهیه کنـد چون اگر مهمان بیاید نمی تواند خرید نماید و در این جا کسی این عذر عبد را ـ که قبلاً این فعل واجب نبوده و بعد هم به انجام آن قادر نبود ـ قبول نمی کند زیرا که قدرت قبلی در فعلیت وجوب اکرام در وقت آمدن میهمان کافی است.

اصل اولی در وجوب یا عدم وجوب مقدمات مفوته

مقیدات عقلی نوعی تصرف در خطاب شارع است و باید حد آن به اندازه متیقن و ضروری باشد نه بیشتر و مکلف در وقت دو نوع قدرت دارد:

۱) یک نوع قدرتی که از ناحیه فعل خودش نیست که این قدرت عقلاً شرط در تکلیف است.

۲) یک نوع هم قدرتی که معلول فعل خودش است و به جهت ترک مقدمه، این قدرت را از خودش سلب کرده است و این قدرت عقلاً ـ شرط در تکلیف نیست و در اینجا جعل وجوب بر مکلف لغو نیست و اثرش این است که مکلف را مجبور می کند که قدرت و مقدمات مفوته را حفظ کند و چنانچه تحفظ نکرد عصیان کرده است. پس اصل مقیدیت قدرت از آنجا که به دلیل لفظی نیست باید به مقداری باشد که ضرورت است که چنین ضرورتی در موارد مقدمات مفوته وجود ندارد لهذا أصل اولی، وجوب مقدمات مفوته خواهد بود مگر اینکه یک دلیلی لفظاً بر شرط بودن قدرت در زمان واجب دلالت نماید.

نقد وجه پنجم

این وجه در صورتی که دلیل قیدیت قدرت صرفاً حکم عقل به لغویت باشد تمام است اما اگر مبنای استظهاری و عرفی داشته باشد مثل مبنای میرزای نائینی که شرط قدرت را در مجعولات شارع به تقریب دیگری بیان کرده اند و این را به قید استظهاری اثباتی برگردانده اند که اگر آن تمام شد دیگر این وجه تمام نیست.

استظهار میرزای نائینی از قیدیت قدرت

ایشان می گوید ظاهر خطابات و اوامر عرفی و شرعی این است که آمر برای تحریک و انبعاث مأمور، امر می کند و تحریک به امر و هل دادن و ارسال مکلف به طرف ماموربه مفاد لفظ امر و یا ظهور حالی امر، است و مقام امر، مقام بعث و تحریک است که اقتضا می کند آن فعلی که مکلف به سوی آن بعث و تحریک شده است برایش مقدور باشد و این یک ظهور اثباتی و عرفی و عقلائی است نه بحث حکم عقل به لغویت و این ظهور سبب می شود أوامر نسبت به مواردی که از ابتدای زمان فعلیت أمر، فعل ماموربه مقدور مکلف نباشد اطلاق نداشته باشند هر چند قبل از زمان فعلی شدن أمر از ناحیه فعل مقدمات مفوته مقدور بوده است و در حقیقت اوامر مثل جائی می شود که لفظاً قید مقدوریت در آنها اخذ شده باشد و کانّه گفته است (عند الزوال إن کنت قادراً علی الصلاه مع الوضوء فعلیک الصلاه) که شامل مکلف غیر قادر در وقت ــ ولو اینکه عجزش به سبب ترک مقدمه مفوته قبل از وقت بوده ــ نمی شود یعنی دیگر وجوب و خطاب بر وی فعلی نمی باشد هر چند اگر ملاک وجوب فعلی باشد لکن ممکن است به جهت تفویت آن، عقاب شود ولی تکلیفش فعلی نمی شود چون که تحریک و تحرک از ابتدای زمان وجوب ممکن نیست و عرف فرقی بین دو نوع قدرت نمی گذارد و می گوید کسی که در زمان فعلیت وجوب قادر به انبعاث نیست جعل وجوب بر وی عرفا لغو است هر چند لغویت عقلی نداشته باشد.

نظر نهایی در اصل عملی و اولی

بنـابراین طبق این مبنـا در شـرطیت قـدرت در تکالیف ـ که این مبنا قابل قبول است ـ وجه مـذکور تمام نخواهـد بود زیرا که أوامر در مورد کسـی که مقـدمات مفوته را قبل از وقت انجام نـداده است اطلاق نداشـته و وجوب بر وی فعلی نخواهدشد و با عدم فعلی شدن وجوب دلیلی بر فعلی بودن ملاک هم نخواهیم داشت و أصل برائت از تفویت جاری خواهد شد.

بـدین ترتیب أصل اولی در مقام اثبات، عـدم وجوب مقـدمات مفوته خواهد بود مگر اینکه سبق وجوب به نحو واجب معلق یا مشـروط به شـرط متأخر ثابت شود و یا فعلیت ملاک و عـدم دخل قـدرت از ناحیه ترک مقـدمه مفوته درملاک وجوب احراز شود که البته ممکن است این احراز از دلیل برخی از واجبات شـرعی و ملاکات آنها که عرفیت دارد استفاده شود و یا درمورد واجباتی که انجام آنها همیشه به تحصـیل مقدماتی قبل از وقت واجب نیاز دارد اسـتفاده شود مانند سفر به مکه در وجوب حج أمـا این گونه نیست که در همه موارد چنین باشـد ولهـذا در فقه گفته می شود که وجوب مقـدمات مفوته قبـل از وقت وجوب نیاز به دلیل خاصی دارد و این مطلب صحیح است.

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۲/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیهات

عرض شد در ذیل بحث از واجب معلق تنبیهاتی را ذکر می کنند.

تنبیه اول:

مقدمه مفوته بود که گذشت.

تنبیه دوم:

این تنبیه در وجوب تعلم احکـام شـرعی است که بـدون شک بر مکلف واجب است احکام مورد ابتلاء خود را یاد بگیرد و در این جـا بحث شـده است که این وجوب تعلم از چه بـابی است آیـا از باب مقـدمات مفوته است که اگر تعلم احکام شـرعی را ترک کنـد، زمـانی که به آن احکـام مبتلی شـد، واجب به سـبب جهـل از او فوت شود پس تعلم احکام مورد ابتلا قبل از وقت مقدمه مفوته است.

ص: ۲۷۷

کلام میرزای نائینی پیرامون تنبیه دوم

میرزای نـائینی فرموده است گرچه تعلم واجب است امـا این مصـداق مقـدمه مفوته نیست بلکه وجوب عقلی یا شـرعی دیگری

است چون مقدمه مفوته آنجایی است که با ترک آن، بعد که فعل واجب فعلیت پیدا می کند دیگر برای مکلف مقدور نباشد مثل وضو یا غسل که اگر قبل از وقت وضوء نگیرد در وقت امکان پذیر نیست و این مقدمه وجودی است که با ترک آن وجود واجب در وقت ممتنع خواهد بود و از آنجا که این امتناع، بسوء الاختیار است معصیت بوده و مقدمات مفوته واجب می گردد بنابراین موضوع مقدمات مفوته مقدمات وجودی است که با ترک آن، مکلف در وقت قادر بر امتثال نیست اما تعلم احکام این گونه نیست و عدم تعلم، قدرت مکلف را سلب نمی کند بلکه سبب می شود که وقت عمل طریقه اتیان عمل را نداند لکن قادر بر امتثال تکلیف واقعی است ولی از باب جهل بالاختیار آن را ترک می کند چون کیفیت عمل را نمی داند.

پس ترک تعلم، رافع قدرت نیست و امتناع امتثال حاصل نمی شود بلکه ترک تعلم سبب جهل می شود و لذا موضوع قاعده (الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار) قرار نمی گیرد.

اصل عملی در وجوب تعلم

البته وجوب تعلم در این جا از این باب که بتواند احراز امتثال کند عقلی است و ترکی که سبب جهل ناشی از ترک تعلم است نه شرعاً عذر است و نه عقلاً و در باب اصول عملیه گفته می شود که جهل بدوی قبل از فحص و تعلم احکام معذر نیست و برائت شرعی یا عقلی جاری نمی شود و فحص و تعلم لازم است واین که می گویند تعلم واجب است از باب احتیاط و منجزیت احکام واقعی است لهذا اگر امر شرعی هم داشته باشیم ـ که اخبار وجوب تعلم وارد شده است ـ از آنها هم وجوب احتیاط و وجوب طریقی تعلم استفاده می شود .

فرق وجوب تعلم با مقدمه مفوته

این وجوب اگر چه شرعی هم باشد با وجوب شرعی که میرزا - رحمه الله - در مقدمات مفوته فرموده است، فرق دارد چون وجوب مقدمه مفوته وجوب واقعی است و وجوب تعلم وجوب طریقی است نه واقعی، مثل امر شرعی به احتیاط که در باب دماء و نفوس گفته شده است یا بنابر قول اخباریون که در شبهه تحریمیه قائل به وجوب احتیاط شرعی شده اند که حکم شرعی نفسی طریقی است نه واقعی.

این تقسیم بندی دیگری است که حکم مولوی شرعی یا طریقی و ظاهری است و یا واقعی و احکام ظاهری چه ترخیصی و چه الزامی، طریقی هستند که در موارد جهل و اشتباه، احکام و اغراض واقعی را حفظ می کنند و خود حکم طریقی غرض مستقل دیگری در مقابل غرض واقعی نمی باشد و لذا در صورت مخالفت، مکلف مستحق دو عقاب نمی شود و یک عقاب دارد.

ما حصل کلام میرزای نائینی

میرزای نائینی می گوید وجوب تعلم وجوب طریقی است و مثل متمم جعلی که در باب مقدمات مفوته قائل شدند، هر دو مولوی می باشند ولی یکی طریقی و دیگری واقعی است پس حاصل کلام میرزای نائینی این است که تعلم، از باب منجزیت تکالیف قبل از فحص و تعلم، هم وجوب عقلی دارد و هم وجوب شرعی طریقی که از روایات تعلم استفاده شده است لیکن از باب وجوب مقدمات مفوته که وجوب شرعی واقعی است نمی باشد و این کلام میرزای نائینی مطلب درستی است که امر شرعی به تعلم، طریقی است نه واقعی .

کلام محقق اردبیلی - رحمه الله - و نقد آن

برخی مانند محقق اردبیلی - رحمه الله -گفته اند وجوب تعلم تکلیف دیگری است که این مطلب صحیح نیست و روشن است که مکلف در موارد ترک تعلم، دو تا گناه مرتکب نشده است علاوه بر این که ظاهر روایات وجوب تعلم هم طریقیت حکم است زیرا در آنها اینگونه آمده است که به مکلف گفته می شود چرا عمل نکردی

و او می گوید نمی دانستم که به او می گویند (هلا تعلمت) که چرا یاد نگرفتی پس اول از عمل واقعی می پرسند واین نشان می دهد که تعلم واجب مستقلی نیست و علت سؤال از ترک علم، ترک عمل است پس لسان روایات و فهم عرفی از آنها همان وجوب طریقی است که مشهور استفاده کرده اند نه وجوب واقعی دیگری.

چند فرق دیگر از وجوب تعلم با مقدمه مفوته در کلام میرزا

سپس ایشان که این مطلب را می فرماید و می خواهد وجوب تعلم را از مقدمه مفوته خارج کند دو اثر یا فرق دیگر را ذکر می کند.

فرق اول: این که وجوب مقدمه مفوته شرائطی داشت که ملاک، مشروط به قدرت بعد از وقت نباشد و این که مکلف علم داشته باشد ملاک وجوب بعداً فعلی خواهد شد و قدرت شرط در اتصاف نباشد و در این وجوب مقدمه مفوته دو قید مذکور، لازم بود ولیکن این قیود در وجوب تعلم احکام لازم نیست و اگر مکلف احتمال ابتلاء به یک حکمی را بدهد باز هم تعلم احکام واجب می شود مثلاً احتمال این که در آینده به نماز آیات مبتلی می شود باعث می شود که تعلم نماز آیات بر او واجب و منجز شود یعنی احتمالش هم کافی است و مثل مقدمات مفوته نیست که باید آن را احراز کند.

این فرق درست است اگر چه محل اشکال هم قرار گرفته است که وجوب تعلم هم مخصوص تکالیفی است که علم به ابتلا به آن داشته باشد ولیکن خواهد آمد که وجوب تعلم اوسع از آن است.

فرق دوم: این که عصیان واجب نفسی یا ترک مقدمه مفوته حاصل می شود مثلاً وقتی که آب را قبل از وقت بریزد و در وقت می داند که آب ندارد و یا در شب ماه رمضان غسل را ترک کند با این ترک، عصیان ذی المقدمه و واجب نفسی حاصل می شود بر خلاف ترک تعلم قبل از ابتلای به واجب، چون ترک تعلم موجب نمی شود که واجب در وقتش ممتنع باشد و باید دید که مکلف در وقت چگونه واجب را امتثال می کند زیرا که ممکن است اتفاقا واجب را درست انجام دهد که دیگر عصیان حاصل نمی شود هر چند ممکن است تجری کرده باشد که اگر تجری را باعث استحقاق عقوبت بدانیم، مستحق عقاب است اما عصیان با ترک تعلم حاصل نمی شود چون امتناع و ترک قهری واجب به مجرد ترک تعلم حاصل نمی شود و این با مقدمه مفوته که مقدمه وجودی است فرق دارد یعنی اگر مقدمه مفوته را نیاورد ـ مانند ریختن آب قبل از وقت ـ خود را از آوردن نماز با وضو در وقت عاجز کرده است و مثل اسباب و مسببات تولیدی می باشد که با القای شیئی در آتش، احراق حاصل می شود و فعل اختیاری مکلف همین است و سوختن به طور قهری تولید می شود و عصیان با همان فعل سبب تولیدی مکلف متحقق می شود.

ص: ۲۸۱

چنانچه در مسببات تولیدی، عصیان را با همان فعل سبب بدانیم فرق دوم هم صحیح است ولی اصل مطلب ایشان که تعلم از مقدمات مفوته نیست محل اشکال واقع شده است که البته به احتمال قوی ایشان متوجه آن بوده است و مطلب ایشان ناظر به مورد اشکال نبوده است یعنی ظاهر کلام ایشان که گفته است تعلم احکام از مقدمات مفوته نیست علی اطلاق درست نیست زیرا که تعلم حکم به سه شکل در انجام تکلیف مؤثر است .

نوع اول: این که تعلم، مقدمه علمی امتثال باشد یعنی اگر حکم مناسک را مثلاً یاد نگیرد نمی تواند احراز امتثال کند پس تعلم مناسک حج مقدمه علمی امتثال آنها می شود و در مقدمه علمی احراز امتثال متوقف بر آن مقدمه است که بدون آن مقدور نیست ولی ممکن است واجب واقعی بدون آن هم آورده شده باشد، و ترک تعلم در این مورد با مقدمه مفوته فرق می کند هر چند این مقدمه ــ هم عقلاً و هم شرعاً ــ واجب است همانگونه که گفته.

نوع دوم: اینکه تعلم مقدمه وجودی واجبی قرار می گیرد مثل تعلم اذکار و قرائت در برخی از واجبات عبادی مثلاً مکلف تا حمد را یاد نگیرد قادر بر نماز نیست چون بدون تعلم قرائت عربی و قرآن، عاجز از قرائت قرآن در نماز است و این مثل تعلم صنعت است که تا کسی آن را یاد نگیرد قادر بر آن صنعت نیست بنابر این چنین تعلمی مقدمه وجودی واجب می شود و مثل سایر مقدمات مفوته می شود که عرض کردیم بعید است که میرزا – رحمه الله –متوجه این نبوده باشد و اقرب آن است که کلام ایشان ناظر به تعلم اصل احکام شرعی بوده است.

ص: ۲۸۲

نوع سوم: این که تعلم نه مقدمه وجودی و نه علمی باشد بلکه مقدمه تحصیل علم تفصیلی به امتثال باشد و آن جایی است که اگر تعلم نکند می تواند واجب واقعی را امتثال کند اما از باب احتیاط مثل این که تعلم نکند که سوره کامل واجب است یا واجب نیست ولی وقتی نماز می خواند رجاء سوره کامل را بخواند و یا در مورد تردد سفر بین قصر و تمام اگر ترک تعلم کند می تواند امتثال اجمالی کند و احتیاطاً هر دو را بخواند ولیکن اگر تعلم می کرد امتثال تفصیلی می نمود که اگر کسی قائل به وجوب امتثال تفصیلی شد و امتثال اجمالی را با امکان امتثال تفصیلی مبطل عبادت دانست این نوع تعلم هم از باب مقدمه واجب، واجب می شود و داخل در نوع دوم تعلم یعنی مقدمه وجودی خواهد شد اما اگر دلیل بر لزوم امتثال تفصیلی نداشته باشیم ـ که نداریم ـ و تکرار در عبادت را با قصد رجاء و احتیاط مبطل عبادت ندانیم ـ که مشهور این را قائلند ـ این نوع مقدمه علمی نه عقلاً واجب است زیرا که احراز امتثال شده است و نه شرعاً زیرا که (هلا تعلمت) آن را نمی گیرد چون عمل به واجب شده است.

بنابراین تعلم احکام شرعی غالباً مقدمه علمی است یعنی مقدمه احراز امتثال قطعی است و نادراً هم مقدمه وجودی قرار می گیرد و بعضاً هم مقدمه امتثال تفصیلی می باشد و سومی عقلا و شرعاً واجب نیست و اولی عقلاً و شرعاً واجب است و دومی نیز از مصادیق مقدمه مفوته است که قبلاً بحث شد حال در این جهت بحث می شود که ترک تعلم در کجا منجز است عقلاً و شرعاً که تفصیل آن خواهد آمد.

ص: ۲۸۳

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۲/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در وجوب تعلم بود و این که آیا ترک تعلم، مقدمه مفوته هست یا خیر؟ بیان شد که در شبهات حکیمه اصل وجوب تعلم ثابت است و در آنها برائت جاری نیست و کلیه احکام و شبهات حکمیه قبل از فحص و تعلم عقلاً و شرعاً منجز است.

بیان فروض مختلف وجوب تعلم

حال بحث در این است که آیا در همه موارد ابتلای به احکام، تعلم واجب است؟ حتی احکامی که هنوز مکلف به آنها مبتلی نشده است و یا مخصوص جایی است که معلوم و یا عام البلوی باشد و آیا قبل از ابتلاء هم تعلم آنها واجب است و یا وجوب تعلم بعد از ابتلاء به آن احکام، فعلی می شود.

بنابراین تعلم، فروض مختلفی دارد و لذا شهید صدر - رحمه الله - کل این فروض را در ۵ بخش آورده و تقسیم بندی حاصری نموده است.

فرض اول: جائی است که آن تکلیف فعلی شده باشد مثلاً وجوب حج بر مکلف فعلی و منجز شده است ولی مکلف مناسک حج را بلد نیست و اگر یاد نگیرد در زمان حج نمی تواند آن را بیاموزد در این صورت آیا تعلم بر او واجب است؟ بدون شک در اینجا تعلم بر وی واجب است (چه تعلم، مقدمه وجودی مانند تعلم قرائت در نماز طواف باشد و چه مقدمه علمی که ترک آن موجب عدم احراز امتثال قطعی می گردد) زیرا که وجوب آن تکلیف فعلی و منجز شده است پس هم امتثال و هم احراز امتثال قطعی و فراغ قطعی آن تکلیف، واجب است و این دیگر از مقدمات مفوته نیست زیرا که وجوب نیز فعلی شده است البته اگر مکلف بداند که در زمان حج می تواند تعلم نماید و یا امتثال قطعی کند لازم نیست از قبل، مناسک را یاد بگیرد اما در فرض علم و یا احتمال عدم امکان تعلم در وقت واجب، وجوب تعلم ثابت و منجز است.

ص: ۲۸۴

پس جایی که تکلیف فعلی و منجز باشد هم مقدمات وجودی آن (که اگر تعلم از آن مقدمات باشد) واجب می شود مثلاً اگر تعلم نکند نمی تواند نماز طواف را بخواند و هم جائی که تعلم مقدمه علمی است که چنانچه یاد نگیرد ممکن است به سبب جهل، واجب از او فوت شود تعلم واجب است که در صورت أخیر وجوب تعلم، عقلی و شرعی طریقی است و در صورت اول وجوب تعلم غیری واقعی است همانگونه که مشروحاً گذشت. علی ای حال وجوب تعلم در فرض اول، قدر متیقن ادله وجوب تعلم است.

فرض دوم: این است که تکلیف بعداً فعلی خواهد شد یعنی علم تفصیلی یا اجمالی داشته باشیم که این تکلیف، در آینده مورد ابتلای مکلف قرار می گیرد مثلاً الان به نماز آیات، مبتلی نشده است ولی اجمالاً می داند که در آینده بدان مبتلی خواهد شد و اگر یاد نگیرد بعد از تحقق زلزله، نمی تواند نماز آیات را که واجب فوری است بیاموزد و بخواند.

فروض شق دوم

این شق دو فرض دارد:

۱) این که علم دارد در زمان ابتلای به واجب قدرت بر تعلم را نخواهد داشت.

۲) این که احتمال می دهد که در زمان ابتلای به واجب قادر بر تعلم نخواهد بود و در هر دو صورت هم عقلاً و هم شرعاً تعلم واجب می شود و تنها صورتی که از این وجوب، خارج است آن است که علم داشته باشد در زمان ابتلای واجب می تواند تعلم و یا امتثال قطعی کند و در تقریرات تنها فرض اول آمده است با این که بایستی أعم از فرض اول و دوم باشد.

ص: ۲۸۵

مبنای وجوب تعلم در فرض دوم

مبنـای وجوب تعلم در این فرض این است که اگر حالا یاد نگیرد و بعـد که واجب از او تفویت شود معـذور نیست چون ترک واجب، به ترک تعلم احکام در شـبهه حکمیه مسـتند شـده است و گفتیم که عقل در موارد تعلم و عدم فحص از حکم قائل به تنجز اسـت زیرا که نه برائت عقلی جـاری است و نه شـرعی یعنی هر تفـویت واجـبی که منشـأ آن عـدم تعلم باشـد منجز اسـت بنـابراین عقلاًـ بایـد تکلیف آینـده را که می دانـد بر او منجز می شود امتثـال قطعی کنـد و این حکم عقلی منجز است و امتثال قطعی آن متوقـف بر تعلم از قبـل است پس این هم منجز می شود و قطعـاً امر شـارع به تعلم هم شامـل این جـا می گردد و این مورد هم جزء قدر متیقن اوامر به تعلم است.

در این دو فرض وجوب تعلم قبل از زمان فعلیت وجوب و واجب است چرا که اگر بدانـد می تواند در وقت یاد بگیرد مثلًا می توانـد وقت کسوف یـا خسوف نماز آیات را یاد بگیرد در این جا ترک تعلم از قبل محـذوری نـدارد چون احراز کرده که می توانـد در وقت ابتلای به واجب امتثال قطعی کنـد و این قطع حجت و معذر است (حتی اگر بعداً اتفاقاً نتواند یاد بگیرد) اما اگر از قبل احتمال می دهد فضلا از این که یقین کند که چنانچه تعلم را ترک کند نمی تواند در زمان فعلیت وجوب یاد بگیرد در این صـورت عقلاًـ معـذور نیست چـون که عقلاًـ احراز امتثـال قطعی تکلیفی که می دانـد فعلی خواهـد شـد واجب است و این مکلف با تعلم از قبل، بر آن قادر است پس نمی توانـد آن را ترک کنـد و اگر ترک کرد و بعـداً قـدرت بر آن را نـداشت این مصـداق امتنـاع به سوء الاختیار نسـبت به واجب عقلی می شود که ماننـد امتناع به سوء الاختیار در واجب شـرعی منجز است و مشمول قدر متیقن روایات (هلا تعلمت) می گردد زیرا که ابتلای به تکلیف معلوم است.

ص: ۲۸۶

پس در این مورد دوم هم از این جهت که اخبار تعلم این جا را می گیرد و عام البلوی است و احتمال می دهد که اگر الان یاد نگیرد بعداً نمی تواند یاد بگیرد و تکلیف از او فوت می شود این احتمال منجز است و چون عام البلوی است قدر متیقن روایات (هلا تعلمت) می گردد.

بله اگر یقین دارد که می تواند در وقت یاد بگیرد دیگر تعلم واجب نیست اگر چه ممکن است در قطعش هم اشتباه کرده باشد پس علم به قدرت بر تعلم، مانع از وجوب تعلم است نه اینکه علم به عدم قدرت بر تعلم در وقت، شرط باشد چنانچه ظاهر تقریرات این است که باید اصلاح شود.

وجوب تعلم در این فرض دوم (به هر دو شق آن) قبل از زمان وجوب از مقدمات مفوته خواهد بود چه تعلم مقدمه وجودی برای انجام واجب باشد و چه مقدمه علمی برای امتثال قطعی اما اگر مقدمه وجودی باشد روشن است و اما اگر مقدمه علمی باشد به جهت این است که مقدمه وجودی حکم عقل به وجوب امتثال قطعی می شود زیرا که احراز امتثال قطعی و فراغ یقینی که واجب عقلی و منجز است متوقف بر تعلم قبل از وقت می شود و همان کبرای (الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار) به لحاظ واجب عقلی صادق است و یا به عبارت دیگر عقل به همان ملاک وجوب عقلی مقدمات مفوته چنین تفویت احتمالی را از قبل منجز می داند و بدین ترتیب در اینجا وجوب تعلم در اینجا مطلقا مقدمه مفوته است .

فرض سوم: آن است که علم به موضوع دارد مثلاً علم به کسوف دارد اما نمی داند نماز آیات واجب است یا نه بعبارت دیگر صغری معلوم است ولی کبری مشکوک است در این صورت نیز تعلم واجب است زیرا که این همان فرض وجوب تعلم در شبهات حکمیه قبل از فحص است که در بحث برائت خوانده اید که اصول ترخیصی قبل از فحص و تعلم در شبهات حکمیه جاری نمی باشد و این فرض نیز مشمول روایات وجوب تعلم است البته تعلم در این فرض اگر مقدمه مفوته وجودی باشد وجوب غیری واقعی هم دارد.

فرض چهارم: عکس فرض سوم است یعنی جایی که کبرای وجوب بر وی منجز است ولیکن شک در صغری هم دارد یعنی وجوب نماز آیات بر وی منجز است ولو از ناحیه احتمال قبل از فحص و تعلم ولیکن در تحقق کسوف یا زلزله شک دارد که آیا در اینجا تعلم حکم نماز آیات و یا کیفیت آن بر وی واجب است یا نه؟

بررسی فرض چهارم

صحیح آن است که در این فرض تعلم بر وی واجب نیست زیرا که حکم به وجوب نماز آیات به جهت شبهه و شک در تحقق موضوع آن بر وی منجز نیست و مشمول اصول ترخیصی (از قبیل استصحاب عدم وقوع آیه یا برائت از آن) می باشد و این اصول ترخیصی در شبهه موضوعیه در مورد علم تفصیلی به کبرا (یعنی کلی وجوب نماز آیات) جاری می باشد فضلاً از جائی که شک در کبرای داشته باشد.

به عبارت دیگر اگر چه نسبت به شبهه حکمیه اصل برائت جاری نیست ولی مکلف در اینجا شبهه موضوعی هم دارد که مشمول اصول ترخیص شرعی و عقلی است و اگر علم به حکم هم داشت و شک می کرد که موضوع آن حکم محقق شده یا نه بازهم ادله اصول ترخیصی عقلی و نقلی جاری بود.

بنابراین در این فرض چهارم چون که شبهه موضوعیه در فعلیت حکم دارد و شبهه موضوعیه مشمول اطلاقات ادله اصول عملیه ترخیصی می باشد تکلیف مشکوک نفی می شود و دیگر تعلم احکام آن تکلیف هم واجب نخواهد بود (نه عقلاً و نه شرعاً) زیرا که فوت آن مستند به ترک تعلم نیست بلکه مستند به شبهه و شک در تحقق موضوع تکلیف است که شارع آن را ظاهراً تجویز کرده است پس استصحاب عدم زلزله و یا کسوف یا برائت از وجوب نماز آیات جاری است و تنجز آن تکلیف نفی می شود و دیگر تعلم آن، واجب نخواهد بود و مشمول روایات تعلم هم نمی باشد زیرا آن روایات ناظر به مواردی است که ترک واجب به جهت ترک تعلم باشد و در اینجا اینگونه نیست در این چهار فرض ذکر شده حکم وجوب تعلم مشخص است که در سه فرض اول وجوب تعلم ثابت است و در فرض چهارم وجوب تعلم ثابت نیست .

بحث مهم در فرض پنجم است که مکلف احتمال بدهـد در آینده به تکلیفی مبتلا می شود و همچنین احتمال می دهد که اگر از قبل، حکم آن را یاد نگیرد در وقت ابتلا نتواند یاد بگیرد و واجب فوت شود و این بحث آینده است .

ادامه بحث قبل(۹۰/۱۲/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در وجوب تعلم بود که اگر کسی به جهت عدم تعلم ولو قبل از فعلیت واجب احکام را ترک کرد و در زمان فعلیت وجوب در خلاف واقع افتاد و احراز امتثال قطعی نکرد گناه کرده است و عرض شد در این جا فروضی است که ۴ فرض آن گذشت.

فرض پنجم

جائی است که تکلیف. فعلی نیست و ممکن است در آینده فعلی شود و همچنین عام البلوی هم نبوده که علم اجمالی یا تفصیلی به فعلی شدن آن باشد مثل استطاعت و وجوب حج که شخص احتمال می دهد که در آینده مستطیع خواهد شد ولیکن یقین دارد که چنانچه حالا حکم را یاد نگیرد بعد برایش تعلم مقدور نیست آیا اینجا تعلم واجب است یا خیر؟ در این فرض گفته شده است که این فرض اسوء حالا از فرض چهارم نیست یعنی شبهه موضوعیه است و مانند کسی است که بالفعل در استطاعت خود شک دارد و در جائی که شبهه موضوعیه در تکلیف است أصل مومّن و استصحاب عدم ابتلا ــ یعنی عدم تحقق موضوع در آینده ــ جاری است و براساس آن، تکلیف نفی می شود و وجوب تعلم هم برداشته می شود چون حکمی که مومّن عنه است وجوب تعلم هم ندارد و این فرض بدتر از صورت چهارم نیست چرا که این فرض، مثل این است که فعلاً احتمال استطاعت و یا کسوف را بدهد که با استصحاب عدم تحقق موضوع، تنجیز را نفی می کند و بالتبع وجوب تعلم هم نفی می شود و در مانحن فیه هم همین طور است پس فرض پنجم به فرض چهارم ملحق است.

ص: ۲۸۹

در مقابل، مشهور گفته اند این جا هم تعلم واجب است ولذا علمای اصول در صدد برآمده اند که اصل موضوعی نافی وجوب تعلم را در اینجا از کار بیاندازند و بیاناتی را از برای بطال اصل و اثبات وجوب تعلم ذکر کرده اند با این که همگی در فرض چهارم، عدم وجوب تعلم را پذیرفته اند و در فتاوای فقهی هم همین طور است و مجموعاً دو وجه را میرزا گفته است و دو وجه را نیز آقای خویی - رحمه الله - بیان کرده اند و یک وجه فنی را نیز شهید صدر - رحمه الله - تبیین کرده اند که ما به آنها می پردازیم.

۱ ــ وجه اول میرزای نائینی

ایشان فرموده اند که در اینجا ــ بر خلاف صورت چهارم ــ استصحاب عدم تحقق موضوع در آینده جاری نمی شود زیرا که این استصحاب استقبالی است و استصحاب استقبالی جاری نیست یعنی در این جا زمان یقین شما حاضر است و شک در آینده

و حال اینکه در استصحاب باید یقین نسبت به زمان سابق و شک در زمان حاضر باشد تا استصحاب جاری شود.

این وجه مذکور مبنائی است یعنی کسانی که استصحاب استقبالی را قبول دارند این دلیل را نفی می کنند و می گویند هرگاه شک در بقاء متیقن در عمود زمان باشد استصحاب شامل آن می گردد و فرقی نمی کند که زمان شک و یقین در چه وقتی باشد بله از دلیل استصحاب، استصحاب قهقری استفاده نمی شود زیرا در آن ابقاء متیقن نیست اما استصحاب استقبالی ابقاء متیقن است و این اشکال مبنایی درستی است زیرا که استصحاب استقبالی جاری است و اگر فعلاً اثری بر آن بار باشد آن اثر مترتب خواهد شد مانند نفی وجوب تعلم در ما نحن فیه.

ص: ۲۹۰

۲ ـ وجه دوم میرزای نائینی

در این وجه ـ که عمده همین وجه است ـ میرزا می فرماید موضوع وجوب تعلم، واقع ابتلاء و تحقق وجوب نیست

بلکه احتمال ابتلا به تکلیف است و در این صورت دیگر استصحاب جاری نیست چون استصحاب آثار واقع و مستصحب را نفی می کند و وجوب تعلم بر نفس احتمال ابتلای به تکلیف و فوت آن به جهت ترک تعلم مترتب است که استصحاب آن را نفی نمی کند.

اشکال به وجه دوم میرزا

اگر گفتید موضوع وجوب تعلم، احتمال است نه واقع ـ از آنجا که میرزا و خیلی از شاگردانشان گفته اند استصحاب مانند امارات همانگونه که آثار قطع طریقی را بار می کند آثار قطع موضوعی را هم بار می کند زیرا که در استصحاب تعبد به علمیت شده است ـ لذا با جریان استصحاب استقبالی یقین تعبدی به عدم ابتلا حاصل می شود و احتمال ابتلای به تکلیف هم تعبدا نفی می شود و مثل آن مواردی که استصحاب یا أماره جایگزین قطع موضوعی می شوند خواهد بود که شک و احتمال رفع شده و اثرش هم که وجوب تعلم است منتفی خواهد شد.

خلاصه اشکال این است که شما موضوع وجوب تعلم را از واقع گرفتید و روی عدم علم و احتمال گذاشتید و اگر احتمال، موضوع شود در صورتی که اصل ترخیصی نافی موضوع جایگزین قطع موضوعی نمی شد اشکال وارد بود ـ مثل اصل برائت ـ ولی در استصحاب شما و مشهور قائل شدید که مانند امارات جایگزین قطع موضوعی هم می شود و احتمال و شک را تعبداً رفع می کند هر چند که امارات علم تعبدی است حتی در کاشفیت و ولیکن استصحاب علم تعبدی است در آثار و جری عملی و لهذا جای قطع موضوعی می نشیند پس در این جا هم استصحاب استقبالی عدم ابتلاء به موضوع تکلیف می گوید تو یقین تعبدی داری که در آینده به این تکلیف مبتلی نخواهی شد و اثرش این است که تعلم آن حکم واجب نخواهد بود این دو اشکال فوق را مرحوم آقای خویی - رحمه الله - هم بر استادشان وارد کرده اند ولهذا به جای آن دو جواب میرزا دو جواب دیگری را بیان کرده اند.

۳ _ وجه اول آقای خویی

جواب سوم که وجه اول آقای خویی - رحمه الله - می باشد این است که درست است که اگر در اینجا استصحاب جاری شود وجوب تعلم نفی می شود ولی این استصحاب به جهت تعارض و تساقط جاری نیست چون مکلف از ابتدای تکلیف و بلوغ علم اجمالی دارد که به بعضی از تکالیف شرعی مبتلی خواهد شد و این علم اجمالی منجز است و باید احکام تمام اطراف این علم را یاد بگیرد و لذا وجوب تعلم منجز می شود و آن استصحاب در هر طرف معارض با اطراف دیگر است چونکه اگر در همه اطراف جاری شود مخالفت قطعیه است و اگر در برخی دون برخی جاری شود ترجیح بلا مرجح است و مانند سایر موارد علم اجمالی در همه اطراف ساقط شده و جاری نمی شود و باید تعلم احکام در همه اطراف این علم اجمالی داشته باشد تا بتواند از عهده تکلیف معلوم بالاجمال خارج شود.

اشکال به وجه اول آقای خویی

این وجه هم تمام نیست چون در صورتی تمام است که اولاً: علم اجمالی مذکور باقی بماند و منحل نشود یعنی اگر مکلف علم پیدا کرد که به بعضی از تکالیف معین، مبتلی خواهد شد مثل روزه که علم تفصیلی دارد وقتش خواهد آمد و یا تکالیف معلوم اجمالی کمتر با دائره أخصی داشته باشد بمقدار معلوم بالاجمال اول _ مثل احکام برخی از عبادات _ در این صورت علم اجمالی اول منحل می شود و در ماعدای موارد معلوم بالتفصیل یا بالاجمال بعلم اجمالی در دائره کمتری استصحاب عدم ابتلا بدون معارض جاری خواهد شد و ثانیاً: علم اجمالی اگر از این جهت که گفته شد منحل هم نشود از جهت دیگری منحل است زیرا که همه

اطراف علم اجمالی این گونه نیست که تعلم در آنها از الان واجب باشد زیرا که تعلم خیلی از احکام معلوم بالاجمال در وقت هم نیز میسور است که در آنها استصحاب عدم ابتلاـ جاری نمی شود چون فعلاًـ اثری ندارد و تنها این استصحاب در مورد احکامی جاری است که اگر بعد مبتلی شد بر تعلم در آن زمان قادر نباشد و در این صورت در مقداری که این استصحابات جاری است معارضی ندارد زیرا که علم اجمالی در این دائره نیست.

۴ ــ وجه دوم آقای خویی

جواب دیگر ایشان این است که اگر علم اجمالی هم نداشته باشیم از خود اخبار وجوب تعلم استفاده می کنیم که موارد احتمال ابتلاء مشمول قدر متیقن (هلا تعلمت) است زیرا که (هلا تعلمت) نمی گوید جایی که علم به تکلیف داری چرا تعلم نکردی بلکه موارد احتمال ابتلاـ به تکلیف را هم می گیرد و اگر استصحاب عدم ابتلاء به نحو استصحاب استقبالی حاکم و رافع موضوع وجوب تعلم باشد معنایش این است که اخبار وجوب قطع به موارد علم به تکلیف تخصیص یافته است و این تخصیص به فرد نادر است و چون که موارد علم به تکلیف زیاد نیست و نمی شود (هلا تعلمت) را مخصوص به آنها کرد در حکم الغا دلیل وجوب تعلم است ولذا اخبار وجوب تعلم مخصص دلیل قاعده استصحاب خواهد شد درست است که این استصحاب موضوعی است و استصحاب موضوعی که قائم مقام قطع موضوعی می شود اگر جاری شود حاکم بر موضوع اخبار تعلم است ولیکن دلیل حاکم هم نباید موجب الغای محکوم شود و الاـ بر عکس شده و دلیل محکوم مخصص و مقدم بر اطلاق دلیل حاکم می شود و در مانحن فیه این چنین است پس اخبار تعلم مقید و مخصص اطلاق دلیل استصحاب خواهد شد.

ص: ۲۹۳

اشکال به وجه دوم آقای خویی

این جواب دوم ایشان هم تمام نیست چون اولاً: موارد علم به فعلیت تکلیف در حال و یا آینده نادر نیست و طبق جواب اول ایشان خیلی از موارد مکلف، علم اجمالی دارد و این موارد هم کم نیست و ثانیاً: اخبار تعلم موارد شبهه حکمیه قبل از فحص را نیز در بر می گیرد و همچنین اخبار وجوب تعلم مخصوص به تعلم اصل حکم نیست و شامل تعلم تفاصیل و اجزاء و شرایط و مرکبات شرعی نیز می شود که مجموع این موارد زیاد است پس اگر جائی را که ابتلا به تکلیفی در آینده معلوم نیست از اخبار وجوب تعلم خارج کنیم در موارد شمول وجوب تعلم لغویت و ندرت لازم نمی آید و استصحاب استقبالی عدم ابتلا که اصل موضوعی و رافع موضوع وجوب تعلم است جاری خواهد بود.

۵ _ کلام شهید صدر

وجه پنجم را شهید صدر - رحمه الله - بیان کرده است و می فرماید شاید منظور و مراد واقعی میرزا نیز این وجه باشد و حاصل این وجه آن است که مضمون اخبار (هلا تعلمت) این است که اگر مکلف احتمال دهد تکلیف به سبب ترک تعلم فوت می شود آن تکلیف منجز است و نمی توانند ترک تعلم را عذر قرار دهد و باید این احتمال را از طریق تعلم سدّ کند و این مطلب مقیّد و مخصص و یا حاکم بر ادله احکام ظاهری است یعنی قواعد و احکام ظاهریه ما تامین از ناحیه ترک تعلم نمی کنند بنابراین اخبار تعلم می خواهد این احتمال را منجز کند و بگوید این ناحیه، از اصول و احکام ترخیصیه خارج است و تامینی که به وسیله آنها می شود مربوط به ناحیه ترک تعلم نیست بلکه مربوط به تفویت به جهت شبهه موضوعیه و یا شبهه حکمیه بعد از فحص و تعلم احکام واصله است و لذا هر جا تفویت منحصر در جهت شبهه موضوعیه باشد نه از ناحیه ترک تعلم آنجا ترک تعلم مشکلی ندارد مثل صورت چهارم که عالم به حکم هم باشد و تعلم کند باز چون موضوع را شک دارد واقع تفویت می شود أما در صورت پنجم این چنین نیست مگر اینکه بداند مکلف در آینده هم به تکلیف علم پیدا نخواهدکرد که چنین علمی مکلف ندارد یا علم داشته باشد که در آینده هم به این تکلیف مبتلا نمی شود که دیگر استصحاب جاری نیست چون این علم برایش عذر آور است.

پس در موارد احتمال ابتلای به تکلیف در آینده اگر چه فعلاً به لحاظ آینده تحقق موضوع تکلیف برایش مشکوک است که این شبهه موضوعیه است لیکن فرق آن با فرض چهارم از این جهت است که در اینجا احتمال اینکه در آینده مبتلی شده و به موضوع قطع حاصل نماید وجود دارد که در این صورت ترک تعلم وی در حال حاضر موجب تقویت خواهد شد نه شبهه موضوعیه و این تفویت به حکم اخبار تعلم منجز است و از مفاد قواعد ظاهری خارج است و در این جهت فرقی نمی کند که نفی ابتلای در آینده با استصحاب موضوعی شود و یا به أماره بر آن مانند قیام بینه بر عدم ابتلا و عدم تحقق موضوع برای مکلف در آینده زیرا که اخبار وجوب تعلم سبب تقیید همه ادله احکام ظاهری ترخیصی از ناحیه ترک تعلم می گردد که در نتیجه مفاد آنها تنها نسبت به فوت واقع از غیر ناحیه ترک تعلم تامین است پس هرگاه احتمال این تفویت باشد دیگر نه استصحاب موضوعی استقبالی و نه اماره بر عدم ابتلاء در آینده نمی تواند از این جهت تامین کند.

این بیان فنی و صحیح است زیرا که مفاد اصلی اخبار وجوب تعلم همین مضمون است که حاکم بر ادله احکام ظاهریه است و دیگر بحث حجیت لوازم و یا قیام استصحاب یا أماره مقام قطع موضوعی در این جهت نقشی نخواهد داشت زیرا که آن احکام ظاهری از این ناحیه اصلاً حجت و مومّن نمی باشند تا گفته شود اصل مثبت است یا نه و یا گفته شود جایگزین قطع موضوعی می شود یا خیر و در نتیجه هر جا احتمال مذکور باشد منجز خواهد بود و تنها در جایی که مکلف قطع دارد که در آینده به آن حکم و تکلیف مبتلی نخواهد شد ترک تعلم جایز می شود که از باب معذریّت ذاتی قطع وجدانی خواهد بود.

همچنین اگر علم داشته باشد که در آینده اگر هم مبتلا شود مانند فرض چهارم خواهد بود یعنی شک در تحقق موضوع و ابتلا خواهد داشت که معذّر است که این قطع هم معذریت ذاتی دارد زیرا به معنای قطع وجدانی بعدم تفویت از ناحیه ترک تعلم است که البته چنین قطعهایی از برای مکلف حاصل نمی شود و دلیل حجیت اماره فضلاً از استصحاب چنین دلالت التزامی هم ندارند زیرا که لازمه عدم واقع این نیست که بعدا چنین علم و یا احتمال منجزی حاصل نشود علاوه بر این که اگر مدلول التزامی اماره هم باشد از این جهت به دلیل اخبار تعلم حجت نمی باشد.

۶_ توسعه وجه پنجم

ما در اینجا می توانیم یک وجه دیگری را هم اضافه کنیم که در حقیقت توسعه وجه پنجم است و حاصلش آن است که با قطع نظر از اخبار وجوب تعلم نیز می توان گفت ادله اصول و امارات ترخیصی که احکام ظاهری هستند فی نفسه از ناحیه ترک تعلم تامین نمی کنند بلکه تنها تفویت احکام واقعی را از ناحیه مشتبه بودن موضوعی و یا حکمی پس از فحص و تعلم احکام، تامین می کنند و احتمال فوت حکم به جهت ترک تعلم احکام شرعی فی نفسه مشمول ادله احکام ظاهری ترخیصی نمی باشد و عقل نیز در آن قائل به برائت نیست بلکه حکم به احتیاط می کند زیرا حتی اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول کنیم پس از تعلم و فحص جاری می باشد نه قبل از آن بنابراین وجه فنی مذکور نیازی به استظهار اخبار وجوب تعلم هم ندارد و بحکم عقل، تمام است زیرا که ادله احکام ظاهری ترخیصی و عذری شامل فوت احکام واقعی از جهت ترک تعلم نمی شود و این أمر در ذیل مباحث شرایط اصول به تفصیل خواهد آمد.

بررسی حکم وجوب تعلم(۹۰/۱۲/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

بررسی حکم وجوب تعلم در فروض پنچگانه

بحث در وجوب تعلم بود که ۵ فرض را مرحوم شهید صدر - رحمه الله - ذکر کرد که عرض شد تقریبا این فروض حاصر است و درغیر فرض چهارم، تعلم واجب بود حتی در فرض پنجم ــ که احتمال ابتلاء به واجب در آینده است ــ گفته شده که اگر دارای قدرت یاد گیری مسأله در وقت نیست تعلم از قبل بر او واجب است و می توان وجوب شرعی طریقی آن را از اخبار تعلم استفاده کرد و ما اضافه کردیم که اگر اخبار تعلم هم نبود عقلا برائت جاری نیست و ادله احکام ظاهری ترخیصی هم از جهت ترک تعلم معذر نیستند.

فرض ششم

در واقع فرضی است که میرزای نائینی برای وجوب تعلم مطرح نموده و آقای خویی - رحمه الله - بر ایشان اشکال کرده است و آن وجوب تعلم قبل از بلوغ نسبت به احکامی که اگر از قبل آنها را یاد نگیرد در ابتدای بلوغ به آنها مبتلا شده و نمی تواند آنها را فرا بگیرد، می باشد.

توضیح فرض ششم

فروض پنچگانه گذشته بعد از بلوغ فرض شده بود حال اگر قبل از بلوغ می داند مثلاً ده روز دیگر بالغ می شود و مستطیع است و اگر از حالاـ احکام حج را یاد نگیرد، نمی تواند اول بلوغ آنها را بیاموزد آیا تعلم بر او واجب می شود یا خیر؟ که در اینجا میرزای نائینی فرموده است اگر فروضی که در آن وجوب تعلم از قبل واجب است شکل بگیرد بر غیر بالغ هم عقلاً واجب است آنها را یاد بگیرد هر چند قبل از بلوغ، وجوب شرعی تعلم ثابت نمی شود اما وجوب عقلی ثابت است.

ص: ۲۹۷

اشکال بر نظر میرزای نائینی و جواب آن

ممکن است کسی بگوید که با حدیث رفع قلم وجوب بر غیر بالغ رفع می شود که میرزای نائینی پاسخ می دهند حدیث رفع قلم وجوبات شرعی و قلم تشریع را که مربوط به شارع است رفع می کند أما وجوب عقلی حکم عقل است و حدیث رفع قلم آن حکم را رفع نمی کند مثلاًـ وجوب شرعی حج که بعد از بلوغ می آید قبل از بلوغ نیست که بخواهد آن را رفع کند و وجوب تعلم احکام آن از قبل هم که مقدمه علمیه است عقلی بوده و به لحاظ واجب شرعی است که بعد از بلوغ می آید که آن هم توسط حدیث رفع قلم قابل رفع نیست بله وجوب تعلم شرعی ــ که از اخبار (هلا تعلمت) استفاده می شود ــ بر غیر بالغ نمی باشد اما عدم وجوب شرعی تعلم، رافع وجوب عقلی آن نیست.

اشکال آقای خویی به پاسخ میرزای نائینی

مرحوم آقـای خوئی – رحمه الله – به کلام میرزای نـائینی اشـکال کرده است و فرموده این مطلب تمـام نیست به جهت این که چنـانچه وجوب عقلی تنجیزی باشـد این مطلب درست است اما وجوب عقلی مقـدمه علمیه که در حقیقت احتیاط عقلی اسـت تعلیقی است یعنی معلق است بر این نکته که شارع تکلیف را از صبی رفع نکرده باشـد و این مثل حکم عقل به وجوب احتیاط در سایر جاهاست که اگر شارع تنجیز را رفع کرد دیگر عقل به وجوب احتیاط حکم نمی کند و در حقیقت در غیر از منجزیت قطع وجـدانی به تکلیف، در سـائر موارد حکم عقـل به منجزیت، تعلیقی است و شارع می توانـد موضوع آن را رفع کنـد مانند موارد شک در امتثال که عقلاً فراغ یقینی واجب است لیکن شارع با قاعده فراغ آن را رفع می کند که چنانچه قاعده فراغ نبود، قاعده اشـتغال جاری بود ولی چون حکم عقل به اشتغال، تعلیقی است که با ورود ترخیصی شرعی مرتفع می شود همچنین اگر اطراف علم اجمـالی، اصـل ترخیصـی بـدون معـارض جـاری شـود رافع حکم عقـل به وجـوب احتیـاط است و مـا عـدای قطع همانگونه در بحث قطع خوانـده اید ـ منجزیتی ذاتی بوده و قابل ردع نیست ـ سایر منجزات عقلی احتمالی همگی تعلیقی می باشند و با ورود حکم ترخیصی شرعی رفع می شوند و عقل حکم نمی کند که مکلف با ترخیص مولی هم باید احتیاط کند و این جا هم همین گـونه است و تنجیز عقـل نسـبت به تعلم که مقـدمه علمی است تعلیقی است و رفع قلم که از طرف شـارع بر صبی ثابت شده است رافع حکم عقل است.

ص: ۲۹۸

نقد اشکال آقای خویی

این اشکال قابل بحث است چرا که باید گفت که تعلم هر دو قسم است:

۱) گاهی تعلم مقدمه وجودی آن واجب بعد از بلوغ است.

۲) و گاهی مقدمه علمیه است که اگر تعلم نکند نمی تواند امتثال قطعی بکند أما جائی که تعلم مقدمه وجودی است می توانیم با حدیث رفع قلم از غیر بالغ آن را رفع کنیم چون وجوب تعلم، وجوب مقدمی غیری می شود که وجوب شرعی واقعی است و ادله رفع قلم رافع وجوبات شرعی واقعی است ـ چه غیری و چه نفسی ـ و این بدان معناست که فعلیت وجوب ذی المقدمه نیز بعد از بلوغ رفع می شود چون که مقدور نخواهد بود لیکن نظر میرزای نائینی به تعلمی است که مقدمه علمیه است همانگونه که قبلاً نیز گفته شد بحث ایشان در تعلم احکام است نه قراءات و امثال آن.

اما جائی که تعلم مقدمه علمی است وجوب تعلم عقلی بوده و از باب منجزیت امتثال قطعی تکلیفی است که بعد از بلوغ فعلی می شود ـ یعنی وجوب احتیاط و تحصیل امتثال قطعی آن با تعلم از قبل ـ و ایشان فرمود که حدیث رفع وارد بر این حکم عقل عملی است چون حکم عقل تعلیقی است لیکن بر این مطلب مرحوم آقای خویی - رحمه الله - اشکال روشنی وارد است که حدیث رفع قلم بر صبی رافع احکام واقعی است یعنی قلم تشریع را رفع می کند که در ما نحن فیه هیچ حکم واقعی در زمان قبل از بلوغ بر مکلف نیست تا شامل آن شود و تکلیف واقعی بعد از بلوغ هم که از موضوع این قاعده خارج است و دلیل ترخیص ظاهری و رفع ایجاب احتیاط نیز در باره صبی نیامده است و از حدیث (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) یا (إذا بلغ جری علیه القلم) نیز نمی توان حکم ظاهری استفاده کرد پس چگونه حکم عقل بمنجزیت امتثال قطعی تکلیف آینده و همچنین وجوب مقدمه علمیه آن را مرتفع بدانیم.

حاصل اشکال بر آقای خویی - رحمه الله - این می شود که درست است احکام عقلی به احتیاط و تنجیز واقع تعلیقی است ولیکن رافع آن عدم حکم واقعی در مانحن فیه نیست زیرا که حکم واقعی بعد از بلوغ است نه قبل از آن و نمی توان از حدیث (رفع القلم عن الصبی) حکم ظاهری ترخیصی از برای صبی نسبت به تکلیفی که بعد از بلوغ وی فعلی می شود استفاده کرد زیرا حدیث رفع قلم در رفع واقعی احکام الزامی از غیر بالغین ظهور دارد نه جعل حکم ظاهری.

پاسخ به اشکال

این اشکال را می شود این گونه پاسخ داد که رفع ظاهری و واقعی اصطلاح اصولیون است أما مدلول مطابقی حدیث رفع قلم از صبی رفع قلم مسئولیت و عقوبت و مؤاخذه است و می خواهد بگوید صبی نسبت به احکام شارع مسئولیت و عقاب ندارد و تعبیر به رفع قلم کنایه از این است که سؤال و مؤاخذه و محاسبه از صبی مرفوع می باشد و این مدلول مطابقی در مورد احکام واقعی نسبت به صبی مستلزم رفع واقعی آنها بوده و در مورد تعلم، رفع ظاهری خواهد بود زیرا که این منجزیت و وجوب تعلم هر چند به حکم عقل است لیکن به جهت تکلیف شرعی از اول بلوغ است که در نتیجه مستند به شارع بوده و اطلاق حدیث رفع قلم شامل این ثقل و مسئولیت و مؤاخذه نسبت به صبی هم می شود و آن را رفع می کند که نتیجه اش رفع تکلیف شرعی بعد از بلوغ نیست بلکه نتیجه آن، همان رفع ایجاب احتیاط است که ظاهری می باشد و این معنای جامعی است که در موارد تکلیف واقعی تکلیف رفع می شود و در مواردی که یک الزام عقلی نشأت گرفته از تکلیف واقعی باشد رفع ظاهری می شود.

ص: ۳۰۰

پس از حـدیث رفع القلم یـک جـا رفع واقعی می فهمیم و یک جا رفع ظاهری بـدون این که لفظ رفع قلم در دو معنا اسـتعمال شده باشد بلکه هر ثقل و مؤاخذه ای بر صبی که منشاش حکم شارع باشد مرفوع است ـ چه زمان فعلیت آن حکم قبل از بلوغ وی باشـد و چه بعـد از بلوغ ـ این را حـدیث (رفع القلم عن الصبی) رفع می کنـد و این مدلول مطابقی واحدی است که جامع میان همه موارد است.

پس جایی که تکلیف در زمان بلوغ، این مسئولیت را در زمان صغر می آورد این ثقل و مؤاخذه نیز برداشته می شود که ثبوتاً مستلزم رفع واقعی آن تکلیف نیست زیرا که در زمان کبر و بعد از بلوغ است و تنها رفع ثقل منجزیت آن قبل از بلوغ است که لزوم تعلم را ایجاب می کند و این ثبوتاً و لبّاً به معنای ترخیص ظاهری و طریقی است.

البته شاید سند حدیث رفع القلم ضعیف باشد و عکسش در روایات معتبر آمده است که اگر صبی بالغ شد (جری علیه القلم) و جری قلم هم عکس رفع قلم است و مراد، قلم مؤاخذه و عقوبت و محاسبه است که همان رفع مسئولیت است.

تنبیه سوم (۹۱/۰۱/۱۴)

Your browser does not support the audio tag.

تنبیه سوم

قبلاً گفته شـد که واجب مشـروط واجبی است که قیـد در آن شـرط وجوب است ولـذا واجب التحصـیل نیست مثلاً اسـتطاعت شرط وجوب حج است در نتیجه مستطیع کردن برای کسی که مستطیع نبوده واجب نیست چون قبل از تحقق استطاعت وجوبی نیست و بعد از تحقق اسـتطاعت هم که تحصـیل حاصل است ولذا شرائط وجوب، وجوب غیری ندارند ـ نه عقلاً و نه شرعاً ـ بر خلاف واجب مطلق که قید، شرط واجب باشد نه وجوب مثل طهور که نماز با طهارت واجب است و لذا شرائطی که شرائط وجوب است واجب التحصیل نیست بلکه شرائطی که شرائط واجب است واجب التحصیل است.

ص: ۳۰۱

حال اگر شـرطی مردد شـد که شـرط وجوب است یا شـرط واجب ، مثلاً شک کردیم که آیا اسـتطاعت در آیه، شـرط وجوب است و وجوب حج، مشـروط به اسـتطاعت است یا حج مطلقا واجب است اما حج عن استطاعه، نه متسکعا مثل طهور در نماز و در این صورت دلیل قیدیت و شـرطیت مردد و مجمل می شود و نمی دانیم وجوب را تقیّید می کند یا واجب و ماده را، که در این صورت وجوب مطلق است و بایـد مکلف شـرط را تحصـیل کند چون وجوب فعلی می شود و واجب مقید است و اگر قید از قیودی است که تحت اختیـار مکلف نیست ماننـد زمان معینی، مقـدمات مفوته اش قبل از وقت واجب می شود چون وجوب فعلی است امـا اگر قیـد وجوب باشـد تا قبل از آن زمان، وجوبی نیست ولـذا مقـدمات مفوته هم طبق قاعـده واجب نیست مگر اینکه دلیل خاصی بیاید همانگونه که در تنبیه قبلی گذشت پس اگر دلیل تقیید مردد بود که قید، شرط وجوب است یا واجب، اثرش وجوب تحصـیل آن قیـد است ـ اگر اختیاری باشد ـ وجوب مقدمات مفوته است ـ اگر غیر اختیاری باشد ـ بر خلاف این که شرط وجوب باشد که در این صورت دیگر وجوب تحصیل ندارد و مقدمات مفوته قبل از آن هم واجب نخواهد بود.

لازم است مشخص شود مقتضای قاعده در این جا چیست؟ آیا می شود به اطلاق هیئت امر تمسک کنیم و بگوییم وجوب مطلق است و یا نمی شود و باید به اصل عملی رجوع کرد که مثلاً برائت از وجوب تا قبل از تحقق شرط جاری است؟

ص: ۳۰۲

بحث در دو مقام

در اینجا در دو مقام بحث می شود چون دلیل تقیید که مردد شده است بین اینکه شرط وجوب باشد یا قید واجب، گاهی منفصل از دلیل امر است مثلاً دلیلی گفته است حج واجب است و دلیل دیگر استطاعت را شرط قرار داده است و یک فرض هم این است که دلیل تقیید متصل به دلیل أمر باشد مثل آیه حج که در ذیل آن آمده است (من استطاع إلیه سبیلا) که اگر کسی گفت منظور از من استطاع این است که حج فرد متسطیع واجب است در این صورت مردد می شود بین این که استطاعت شرط وجوب باشد یا قید واجب و بین مقید و یا مخصص متصل و منفصل فرق است که در بحث عام و خاص می آید و گفته می شود که مخصص و مقید منفصل ظهور دلیل عام را نفی نمی کند زیرا که منعقد شده است و اگر مخصص نبود آن ظهور حجت بود ولیکن چون که دلیل مخصص و مقید اقوی یا قرینه است در مقام حجیت، مقدم بر ظهور عام و اطلاق مطلق است یعنی مخصص و مقید منفصل رافع ظهور نیست بلکه رافع حجیت است أما عموم و یا دلالت اطلاقی منعقد شده است و ذاتش دیگر مرتفع نمی گردد بر خلاف مقید یا مخصص متصل که مانع از انعقاد عموم و اطلاق می شود و با وجود آن اصلاً ظهور در عموم و اطلاق منعقد نمی شود و مثل این است که از اول موضوع یا حکم، مضیق باشد زیرا هر متکلمی اگر قبل از تمام شدن مجلس خطاب، قرینه ای بر تقیید یا تخصیص آورد دیگر ظهور تصدیقی در عموم منعقد نمی شود چون (للمتکلم ان ینصب القرینه ما دام لم یختم التخاطب) که در این صورت ظهور تصدیقی در اراده عام منعقد نمی شود و اگر قید را در مدخول عام اخذ کند ظهور استعمالی و تصوری هم منعقد نخواهد شد _ که تفصیل آن در مباحث تعارض و جمع عرفی و عام و خاص و مطلق و مقید خواهد آمد _ لهذا باید بحث در دو بخش باشد یکی جائی که دلیل قید منفصل است و دیگری جائی که دلیل تقیید متصل باشد چون نتیجه فرق می کند چنانچه توضیح داده خواهد شد.

مقام اول

فرض تقییـد منفصل است که مردد است بین اینکه آیا قیـد ماده باشد و وجوب مطلق، و یا قید هیئت باشد و وجوب مشـروط به تحقق آن، در

اینجـا گفته شـده است چون مقیـد منفصـل است هر دو اطلاـق در دلیـل امر فی نفسه منعقـد شـده است _ هم اطلاـق هیئت در وجوب و هم اطلاـق مـاده _ ولی چون دلیل آمـده است که اسـتطاعت قیـد است یا در واجب یا در وجوب اگر در وجوب قید باشد بر غیر مسـتطیع حج واجب نیست و اگر قید واجب باشد حج بر او واجب است بدین معنا که برود تحصـیل استطاعت کند و حـج بـا اسـتطاعت انجـام دهـد چون می دانیم یکی از این دو اطلاـق قیـد خورده است و مثل موارد علم اجمالی می شود که یکی از دو اطلاـق یـا یکی از دو عموم تخصـیص خورده است که در این صورت بین این دو اطلاـق تعـارض شـکل می گیرد چون می دانیم یـا وجوب قیـد خورده است و یـا واجب و اثر این تعارض در جائی است که شـخص مسـتطیع نیست ولی دارای قدرت بر آن است لیکن کسـی که مسـتطیع است قطعاً بر او واجب حج است اما کسی که مستطیع نیست علم اجمالی داریم که یا اطلاق ماده قید خورده پس باید تحصـیل اسـتطاعت نماید و یا اطلاق هیئت قید خورده است پس حج بر وی واجب نیست و چون به تقییـد یکی از این دو، علم اجمالی داریم میان این دو اطلاق تعارض حاصل می شود و هر کـدام قید را از خودش نفی می کند و می گوید قید در دیگری است در نتیجه در وجوب حج بر کسـی که مسـتطیع نیست ولیکن قادر بر تحصیل آن است شک بوجود می آید زیرا که نتیجه تعارض تساقط است و قدر متیقن این است که اگر مسـتطیع شد حج بر وی واجب است اما اگر مستطیع نشد شک می کند که اطلاق هیئت شامل او است یا نه؟

ص: ۳۰۴

لهـذا گفته می شود که مکلف پس از تعارض و تساقط دو اطلاق به اصل عملی که نفی وجوب حـج است رجوع می کند زیرا که دلیـل بر وجوب، اطلاـق هیئت بود که بـا اطلاـق ماده تعارض کرد و ساقط شـد پس به اصل عملی رجوع می شود و اصـل عملی هم برائت از وجوب است چون در حقیقت شک در سعه و ضیق وجوب است.

در مقابـل این بیـان بیانـاتی ذکر شـده است تـا اطلاق در طرف هیئت را حجت نموده و آن را بر اطلاق ماده مقـدم نمایـد و در نتیجه اطلاـق وجوب اثبـات شود که ثمره اش این خواهـد بود که وجوب حـج برای غیر مسـتطیع هم ثابت شود که ذیلاً به این تقریبات می پردازیم.

۱ ـ تقریب اول

آن است که اطلاق هیئت که اقتضای سـعه وجوب را دارد (شـمولی است) زیرا هیئت امر می گویـد این واجب است ـ چه قید باشد و چه نباشد یعنی اسـتطاعت باشد یا نباشد ـ و وجوب حج مخصوص به مسـتطیع نیست و این شـمول وجوب وسعه آن را در هر دو حالت اثبات می کند پس اطلاق در طرف هیئت شـمولی است و اما اطلاق ماده که می گوید مطلق حج واجب است (بدلی است) زیرا که متعلق امر صـرف الوجود است یعنی طبیعت به نحو صـرف الوجود، متعلق اوامر است و صرف الوجود هم بـدلی است یعنی یکی از افراد را واجب می کنـد و گفته شـده است که اطلاـق شـمولی از اطلاـق بـدلی اقـوی است یعنی اگر اطلاق شمولی با بدلی تعارض کند مقدم می شد.

مثلاً دلیلی گفت (صلّ) و دلیل دیگر گفت (لا تغصب) اطلاق (صل) برای (صلاه در مکان مغصوب) بدلی است اما اطلاق (لا تغصب) نسبت به آن شمولی است و هر غصبی را حرام می داند لهذا گفته شده است که دلیل حرمت _ بنابر امتناع اجتماع امر و نهی و تعارض بین دو اطلاق _ مقدم است چون اطلاق حرمت شمولی است و اطلاق واجب بدلی است و اطلاق شمولی اطلاق بدلی را به نماز در مکان مباح مقید می کند و مکلف می تواند جای دیگر نماز بخواند این یک بیان است که در بحث اجتماع امر و نهی کفایه به آن اشاره شده است در این جا هم همین طور گفته می شود که اطلاق هیئت چون که شمولی است و اطلاق ماده بدلی است در مقام تعارض اطلاق هیئت امر مقدم است و در نتیجه ماده مقید شده و وجوب مطلق خواهد بود پس اگر غیر مستطیع نیز بر تحصیل استطاعت قدرت داشت، حج با استطاعت بر وی واجب می شود.

پاسخ به تقریب اول

شمولیت و بدلیت از شؤون اطلاق نیست و ما دو نوع اطلاق نداریم بلکه اطلاق در همه جا همان نفی قید است یعنی سکوت از قید اثباتاً در جائی که متکلم در مقام بیان است دال بر عدم قیداست ثبوتاً و این یک دلالت است در همه موارد و قهراً نمی شود گفت یکی اقوی از دیگری است زیرا که دو دلالت نیست بلکه یک نوع دال و دلالت است اما این که نتیجه آن، شمولیت حکم یا بدلیت است مربوط به اطلاق نیست بلکه مربوط به نکته عقلی و یا عقلائی است که در بحث مرّه و تکرار بحث شده است و ربطی به اطلاق و تقیید و دلالت لفظی ندارد تا موجب تقدیم یکی بر دیگری شود پس هر دو دلالت و هر دو اطلاق در یک درجه از ظهور تصدیقی و اثباتی است و وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود ندارد خواه هر دو شمول یا بدلی و یا یکی شمولی دیگری بدلی باشد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۱/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دوران بـازگشت قیـد به هیئت یـا مـاده بود به این نحو که اگر قیـد وجوب باشـد در مثـل حـج قبل از اسـتطاعت، حج واجب نیست و اگر قیـد مـاده باشـد به این گـونه که حـج مسـتطیع واجب باشـد تحصـیلش واجب خواهـد بـود و گفته شـد در صورتی که دلیل قیـد منفصل باشد هر دو اطلاق یعنی اطلاق هیئت و ماده در نفی آن قید تمام است اما چون می دانیم یکی از آن دو مقیـد است میان دو اطلاق تعارض بوجود می آید که به اصل عملی رجوع می شود و قهراً در این صورت، وجوب، قبل از تحقق شـرط نفی گردیده و برائت از آن جاری می شود و معارضی هم ندارد زیرا که به احد التقییدین علم اجمالی داریم نه تکلیف که علی احد التقدیرین تکلیف نیست و أقل است.

در مقابل این بیان برای اثبات بقای اطلاق هیئت، بیاناتی آمـده بود و تقریب آن به این صورت بود که اطلاق هیئت باقی اسـت و بـا تمسـک به آن می توان وجوبش را بطور مطلق ثـابت نمود و قیـد در واجب، لاـزم التحصـیل باشـد یـک بیان بحث اطلاق شمولی و بدلی بود که با جوابش گذشت.

تقریب دوم

ایـن تقریـب ماننـد تقریـب قبلی است که در کلاـم شـیخ - رحمه الله - آمـده است و آن تقریب این است که در اینجـا اطلاـق وجوب، مقـدم بر اطلاـق ماده است و با آن تعارض و تساقط نمی کنـد چون ما اگر وجوب را قیـد زدیم و مثلاً قائل شـدیم که وجوب، مقید به شـرط اسـتطاعت است واجب را هم قهراً قید می زنیم و واجب به حجی که بعد از اسـتطاعت واقع خواهد شـد مقیـد می گردد زیرا اگر حـج، مقید به اسـتطاعت شد واجب هم می شود حج مسـتطیع و در نتیجه تقیید وجوب، مسـتلزم تقیید واجب هم هست اما اگر قیـد را فقط به ماده برگردانیم، هیئت می تواند مطلق باشد و وجوب قبل از اسـتطاعت هم ثابت باشد و واجب مقید به حج بعد از استطاعت می شود.

ص: ۳۰۷

پس امر دائر است بین مخالفت دو اطلاق و مخالفت اطلاق ماده امر فقط و هر جا امر دائر بین یک تقییـد یا دو تقیید باشد یک تقییـد مقـدم است زیرا که دوران بین یـک مخـالفت و دو مخالفت می شود ــ ماننـد دوران بین اقل و اکثر ــ و معلوم است دو مخالفت، مخالفت بیشتری است و مخالفت کمتر متعین می شود.

نقد تقریب دوم

این بیان قابل قبول نیست مگر این که به تقریب سومی برگردد زیرا که:

اولاـً: این جـا امر دائر بین دو مخـالفت و یـک مخـالفت نیست بلکه بین یـک مخالفت و یک مخالفت دیگر است زیرا درسـت است که اگر ما قیـد را به هیئت برگردانیم ماده شامل حـج قبل از اسـتطاعت نمی شود ولی این از باب تقیید نیست بلکه از باب

تقیـد است چون که ماده هر امری در هر جایی که در محدوده ثبوت آن امر باشد عقلًا متقید است و جائی که امر نیست متعلق امر هم وجود نـدارد یعنی واجب بماهو واجب آنجا را نمی گیرد و متعلقی که موصوف به وجوب شده شامل جائی که وجوب نیست نمی شود یعنی این قیـد لبا در متعلق تمام أوامر عقلا اخـذ شـده است و با ارجاع قیـد به هیئت تقییـد دیگری به ماده نمی زنیم بلکه مصداق آن قید عقلی شکل می گیرد که در همه جا هست.

بنابراین یک تقییـد بیشتر نیست و امرش دائر است بین این که ما این تقییـد را به ماده برگردانیم ـ پس اطلاق هیئت سـرجایش هست ـ و یـا به هیئت و قبـل از تحقق قیـد وجوبی نیست و مـاده هم تقیـداً شامـل آنجـا نیست و قیـدی بر آن اضـافه نکردیم و دوران بین مخالفت دو اطلاق یا یک اطلاق نیست .

ص: ۳۰۸

ثانیاً: در اینجا اشکال کبروی وجود دارد و آن این که اصلا در باب تعارض ظهورات و حجج خواهیم گفت میزان وحدت و تعدد ظهور و مخالفت با آنها نیست مثلاً ـ اگر گفت اکرم العالم و اکرم النحوی ـ این دو با هم تعارض ندارند چون هر دو مثبت هستند ـ و بعداً گفت (یحرم إکرام الفاسق) این با هر دو دلیل معارض است چون می گوید اکرام فاسق حرام است چه عالم باشد و چه نحوی و چه نباشد ـ و تعارض با هر دو بنحو عموم من وجه است ـ این جا کسی نگفته است چون آن ها دو تا اطلاق هستند پس بر اطلاق دلیل حرمت که یکی است مقدم می شوند و اینکه کنار گذاشته می شود بلکه هر سه با هم تعارض می کنند و هر سه ساقط می شوند و وجوب اکرام یا حرمت اکرام نحوی فاسق و عالم فاسق ثابت نمی شود پس کبرای مطلب هم صحیح نیست و اگر امر دائر باشد بین یک ظهور و دو ظهور و با هر دو تعارض داشت همه ساقط می شوند چون که ملاک تکاذب است چه هر طرف یک ظهور باشد و چه اینکه یک طرف بیشتر باشد.

تقریب سوم

حاصل این تقریب ـ که یک تقریب فنی است ـ این است که اطلاق در طرف ماده و متعلق امر فی نفسه حجت نیست تا با اطلاق در طرف هیئت أمر معارضه کند پس اطلاق هیئت حجت بوده و أخذ می گردد و وجوب مطلق اثبات شده و ماده تقیید زده خواهد شد زیرا که می دانیم که ماده أمر، علی کل حال، مقید است چون که امر دائر بین احد التقییدین است و اگر هیئت هم مقید باشد ماده خود به خود مقید است پس اصل تقیید ماده به نحو تقیید و یا تقید معلوم بالاجمال است یعنی نتیجتاً می دانیم ماده امر علی ای حال این قید را داراست یا چون قید هیئتش است و ماده متقید است و یا ابتداءً قید ماده است و ماده مقید است.

بنابراین حج _ که ماده امر و واجب است _ شامل حج ما قبل از استطاعت نمی شود چون یا استطاعت قید وجوب است پس حج کسی که مستطیع نشده مصداق این واجب نیست و تخصصا از آن خارج است و یا وجوب مطلق است ولی واجب مقید است به استطاعت، پس اگر بدون استطاعت به حج رفت واجب را انجام نداده است.

پس می دانیم اطلاق ماده قبل از تحقق قید شامل مصداق نمی شود یا تقیداً و یا تقییداً و در موارد دوران امر عموم و یا اطلاقی بین تخصیص و تخصص _ که می دانیم اطلاق، آن جا را شامل نیست ولی نمی دانیم تخصیصا شامل نیست یا تخصصا _ اصل عدم تخصیص جاری نیست چون نتیجه معلوم است زیرا که به هر حال حکم، این جا را نگرفته است و اصاله العموم و اصاله الاطلاق در جائی که نتیجه آن، اطلاق حکم باشد جاری می گردد نه جایی که می دانیم حکم اطلاق ندارد و تنها با اصاله العموم می خواهیم آن را تخصصا خارج کنیم _ حتی اگر اثری بر تخصص هم بار باشد _ و مثال معروفش در کفایه این است که می دانیم زید، مشمول اکرم العالم نبوده و اکرامش واجب نیست ولی نمی دانیم عالم است و تخصیص خورده، یا عالم نیست و تخصصا خارج است این جا تمسک به اصاله العموم ممکن نیست چون اصاله العموم شمول را ثابت نمی کند بلکه تنها می خواهد زید را تخصصا خارج کند و اصاله العموم و اطلاق برای اثبات عموم حکم است.

حال در جائی که ما بدانیم حکم، عام نیست اصل عدم تخصیص و اصاله العموم و الاطلاق جاری نیست این جا هم می دانیم که ماده امر شامل حج قبل از استطاعت نیست یا چون وجوب نیست پس تخصصا خارج است و واجب نیست و یا وجوب فعلی هست لیکن استطاعت قید واجب است در نتیجه اطلاق ماده، شامل فرد فاقد قید (استطاعت) نیست و تقیید و تخصیص خورده است این جا از موارد دوران اطلاق ماده بلحاظ حج قبل از استطاعت بین تخصیص و تخصص است که اصل عدم تقیید و اطلاق در آن _ برای اثبات تخصص و در نتیجه اثبات تقیید هیئت و معارضه با آن _ جاری نیست.

حاصل تقریب سوم

بنابراین حاصل تقریب سوم این می شود که هر چند ما دو اطلاق داشته و هر دو هم منعقد است ولی چون این قید آمده که یا وجوب قبل از استطاعت نیست و یا واجب نبوده بلحاظ اینکه مشروط است در اینجا می گوییم: می شود به اطلاق هیئت تمسک کرد چون دائر بین تقیید و اطلاق است نه تخصیص و تخصص و اثرش اطلاق وجوب برای غیر مستطیع است و اما اطلاق در ماده، چون می دانیم مقید است و شامل حج قبل از استطاعت نیست ــ چون حج غیر مستطیع معلوم است که ماده برایش اطلاق ندارد یا تخصیصا و یا تخصصا ــ این اطلاق جاری نیست و در این موارد تمسک به اصاله العموم و الاطلاق حجت نیست پس اصاله الاطلاق در طرف هیئت جاری است و در طرف ماده فی نفسه جاری نیست تا با آن معارضه کند و در نتیجه اطلاق وجوب ثابت می شود و قید، قید واجب می شود .

نقد تقریب سوم

این بیان فنی است لیکن در جائی تمام است که وزان تقیید هیئت و ماده به آن قید به یک نحو باشد ــ یعنی اگر قید وجوب باشد و یا واجب به یک نحو باشد ــ زیرا که مثلاً استطاعت می تواند به دو شکل قید باشد:

۱) گاهی قائل می شویم که حدوث استطاعت شرط است.

۲) گاهی حدوثا و بقاء شرط می دانیم ــ یعنی به نحو ظرفیت ــ مثل طهور که به نحو ظرفیت شرط است.

پس دو شکل تقیید به قید معقول است اگر به نحو حدوث در یکی از آن دو و یا به نحو ظرفیت در هر دو اخذ شده باشد این تقریب تمام است اما حدوث در صورتی که استطاعت شرط وجوب باشد و یا اگر شرط واجب باشد به نحو ظرفیت، قید باشد یعنی در حالت مستطیع بودن به حج برود نه این که قبلاً مستطیع شده و حج را بجا نیاورده تا استطاعت رفع شده ــ مثل وقتی که وضو را باطل کند که به تبع آن نمازش هم باطل است ــ در این صوت اگر در طرف ماده مقید باشد هم حدوث استطاعت لازم است و هم بقاء آن، در این صورت دوران بین دو نحو تقیید است که نتیجةً با هم، فرق خواهد داشت زیرا اگر قید به ماده برگردد اضافه بر اخذ قید حدوث استطاعت، بقای آن هم شرط است و اگر به هیئت برگردد فقط حدوثش شرط است.

پس بر وزان واحد نشد در این جا باز تعارض شکل می گیرد چون آن مقداری که از مقید بودن ماده معلوم است، حدوث قید است نه بقا آن پس حج متسکع بعداز استطاعت، مصداق اطلاق ماده و واجب می شود و این تقیید اضافه می خواهد و تقیید هیئت به حدوث استطاعت مستلزم این تقید نیست و این جا تقیید زائدی خواهد بود که اطلاق ماده آن را نفی می کند و امر این اطلاق زائد دائر بین تقیید و تقیدنیست تا گفته شود در آن اصاله العموم و الاطلاق جاری نیست بلکه بر عکس، اصل عدم تقیید به قید بقای استطاعت، اجزا و شمول واجب را برای این فرد اثبات می کند و این با اصاله الاطلاق در هیئت معارض می شود.

پس در سه صورت این تقریب تمام است و در یک صورت تمام نیست دو صورت اینکه قید، در هر دو (هیئت، ماده) به یک نحو اخذ شده باشد _ یعنی وزان تقیید هیئت و ماده به آن قید به یک نحو باشد _ و صورت سوم این که اگر قید به هیئت بر گردد بنحو ظرفیت است یعنی هم حدوث و هم بقای قید شرط است ولی چنانچه به ماده بر گردد تنها حدوثش قید واجب است که در این صورت اطلاق ماده به لحاظ حدوث آن قید _ که همین محتمل است _ معلوم السقوط است و دوران بین تخصیص و تخصص است و آن اطلاق جاری نیست تا با اطلاق هیئت معارض شود و اما صورت چهارم که بر عکس است یعنی اگر تقیید در هیئت باشد کمتر است بلحاظ اینکه تنها حدوث قید، شرط است اما اگر آن تقیید در ماده باشد بیشتر است از این حیث که بقائش هم قید و شرط است که بین دو اطلاق تعارض شکل می گیرد و در این صورت تقریب سوم تمام نیست بلکه تساقط شده و به اصل عملی برائت از وجوب قبل از تحقق شرط رجوع می شود.

دوران امر مقیدی (۹۱/۰۱/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دوران امر مقیـدی بود که نمی دانیم آن قیدی که آمده، قید وجوب است یا قید واجب و عرض شد بحث در دو مقام است مقـام اول در جـایی است که دلیل تقییـد از دلیل امر، منفصل باشـد به این گونه که در یک خطابی به فعلی امر شود و در خطاب دیگری قیدی ــ مثل قید استطاعت ــ آورده شود که ندانیم این قید، قید واجب است یا وجوب.

عرض شـد مقتضای إطلاق هیئت امر این است که قید، قید وجوب نیست و مقتضای إطلاق ماده این است که این قید، قید ماده هم نیست ولی علم اجمـالی داریم یکی از این دو إطلاق قیـد خورده است و مقتضای علم اجمالی در اینجا به اینکه یکی از دو إطلاق مقیـد است، تعارض و تساقط دو إطلاق است مگر اینکه با مرجحی ثابت شود که احد الإطلاقین اقوی و اظهر است و یا فی نفسه حجت نباشد.

توضیح تقریب سوم

سه تقریب برای أخـذ به إطلاق هیئت و اثبات فعلی بودن وجوب، قبل از تحقق قید و در نتیجه این که ماده مقید است ذکر شـد و مهم، تقریب سوم بود که در آن گفته شـد که در ماده إطلاق جاری نیست چون امرش دائر بین تخصـیص و تخصـص است زیرا که می دانیم علی ای حـال ماده، یا مقیـد است چون اگر هیئت هم مقیـد باشـد، قیـد وجوب، قیـد واجب هم قرار می گیرد وماده متقیـد است زیرا که واجب قبل از تحقق قید وجوب إطلاق نخواهد داشت بنابر این إطلاق در طرف ماده به جهت دوران بین تخصیص و تخصص ساقط است پس إطلاق در طرف هیئت بلا معارض است.

ص: ۳۱۳

اشکالات بر تقریب سوم

اشکال اول: این است که در اینجا ما دو اثر از برای إطلاق ماده داریـم:

۱) اجتزاء به فرد فاقد قید، مثل حج قبل از استطاعت.

۲) عدم وجوب تحصـیل آن قید ــ یعنی اسـتطاعت در حج و یا طهور در نماز ــ و نسـبت به اثر اول إطلاق ماده معلوم السقوط است زیرا که می دانیم حـج قبـل از اسـتطاعت مجزی نبوده و مصـداق حـج واجب نیست چون یـا اصـلاً وجوب نیست و یا قید واجب را نیاورده است پس باید بعد از حصول استطاعت مجدداً حج را بجا آورد.

بنـابراین این اثر که فرد فاقـد مجزی نبوده و مصـداق واجب نیست یا تخصـیصاً یا تخصـصا متیقن است و إطلاق ماده شامل آن نیست و از این جهت و به لحاظ این أثر تعارضی بین دو إطلاق نیست ولی به لحاظ اثر دیگر ــ یعنی وجوب تحصیل استطاعت ــ علم نـداریم در نتیجه متیقن الثبوت نیست زیرا اگر به نحو تقیید و تخصـیص ماده باشد حصول آن واجب است و اما اگر قید

وجوب باشد دیگر واجب التحصیل نیست پس این اثر دیگری است که بر تقیید ماده به خصوص بار است که اگر قید باشد ــ در متعلق وجوب نه در نفس وجوب ــ یک اثرش هم این است که قید واجب التحصیل می شود و ما در حقیقت با أصاله الإطلاق و عدم التقیید این اثر دوم را نفی می کنیم که با أصاله الإطلاق در هیئت معارض است زیرا مقتضای آن وجوب تحصیل قید است و اینکه واجب مقید است نه وجوب و این همان تعارض بین دو إطلاق است چون هریک أثر دیگری را نفی می کند و سپس به أصل عملی ــ که برائت از وجوب، قبل از تحقق آن قید است ــ رجوع می شود یعنی از وجوب حج قبل از استطاعت برائت جاری خواهد شد.

ص: ۳۱۴

نقد اشکال اول

این اشکال اول ـ که یک صورت فنی و برهانی دارد و بعضی از بزرگان در تقریراتشان آورده اند ـ تمام نیست و پاسخش این است که إطلاق ماده، یک اثر و یک معنی بیشتر ندارد که همان نفی تقیید و شمول فرد فاقد قید و مجزی بودن آن است که این هم مقطوع السقوط است تخصیصاً یا تخصصاً و أما اثر دوم که عدم وجوب تحصیل قید است اثر أصاله الإطلاق در ماده و متعلق أمر نیست زیرا که وجوب تحصیل قید، اثر اخذ و لحاظ قید در طرف ماده نیست تا با نفی آن، منتفی شود بلکه وجوب تحصیل قید اثری است که بر دو چیز مترتب است:

الف) این که ماده و متعلق مقید باشد ـ که در اینجا معلوم است.

ب) این که هیئت و وجوب مطلق باشد که این نیز با إطلاق هیئت ثابت می شود و اگر تمسک به إطلاق ماده در مقابل آن به معنای نفی أصل مقید بودن ماده است که معلوم العدم است و اگر به معنای نفی تقیید و اثبات تقید و تخصص است تا واجب نباشد آن هم گفته شد که حجت نیست زیرا که أصاله العموم و الإطلاق در اثبات تخصص حجت نیستند یعنی حج بعد از استطاعت واجب است ـ چه استطاعت قید وجوب باشد چه قید واجب ـ و دیگر وجوب تحصیل استطاعت در اینجا اثر تقیید ماده نمی باشد تا با إطلاق آن را نفی کنیم بلکه اثر إطلاق هیئت است که مقتضی آن هم تمام است و حجت بلا معارض خواهد بود.

ص: ۳۱۵

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۱/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

قبلاً عرض شد بیان سومی که برای تمسک به اطلاق هیئت در مورد دوران مقید منفصل بین تقیید هیئت و یا ماده امر ذکر کردیم، بیان صحیحی است و در جایی که تقیید ماده و هیئت به یک نسق باشد می شود به اطلاق هیئت تمسک کرد چون می دانیم به هر جهت، اطلاق ماده مراد نیست چون استطاعت، یا قید واجب است یا قبل از استطاعت وجوبی نیست تا واجبی باشد پس اصاله الاطلاق در ماده جاری نیست زیرا که مقید است ــ یا تخصیصاً و یا تخصصا ــ و عرض شد به این بیان و تقریب، دو اشکال وارد شده است.

اشکال اول: این است که ما در این جا دو اثر داریم:

اثر اول: عدم مجزی بودن فردی از متعلق امر که فاقد قید باشد یعنی قبل از تحقق قید انجام می گیرد زیرا که قطعاً این فرد، مصداق واجب نبوده و اطلاق نسبت به این فرد تمام نیست ــ یا تخصصا یا تخصیصا ــ و این متیقن است.

اثر دوم: اثر دیگری که در اینجا داریم، وجوب تحصیل آن قید است که اگر قید واجب باشد نه وجوب، واجب التحصیل است و این اثر دوم مشکوک است و معلوم نیست چون شاید قید، قید وجوب باشد پس اطلاق را در ماده، برای نفی وجوب تحصیل قید جاری می کنیم و خلاصه به تعبیر مختصرتر (اصل عدم تقیید ماده و متعلق أمر را به قیدی که واجب التحصیل باشد، جاری کنیم) چون ما نمی دانیم این قیدی که هست آیا واجب التحصیل است یا نه و مقتضای اطلاق، عدم تقیید به چنین قیدی است پس آنچه که معلوم است این است که طبیعت فاقد قید، مجزی نیست ولی ما نمی خواهیم آن را اثبات کنیم تا بگوییم اطلاق در این رابطه معلوم السقوط است بلکه اطلاق یا به تعبیر دیگر اصاله عدم تقیید را جاری می کنیم تا وجوب تحصیل قید را نفی کنیم و این اثر یا این نحو قید، در متعلق امر مشکوک است پس اطلاق در ماده به این نحو جاری می شود و با اطلاق در هیئت که وجوب تحصیل قید را اثبات می کند، معارض می شود و هر دو تساقط می کنند و به أصل عملی رجوع می شود.

ص: ۳۱۶

جواب شهید صدر از اشکال

شهید صدر – رحمه اللّه – به این اشکال جواب داده اند به این که اثر دوم، یعنی وجوب تحصیل قید، اثر تقیید نیست تا با اصل عدم تقیید، رفع شود و عنوان قیدی که واجب التحصیل باشد قید دیگری نیست و همچنین خصوصیت واجب التحصیل بودن خصوصیتی در قید نیست بلکه اثری شرعی است که بر دو جزء مترتب است ۱) مقید بودن متعلق أمر ــ که معلوم است ــ و ۲) اطلاق هیئت که با تمسک به آن ثابت می شود و اصاله الاطلاق در متعلق، دیگر جائی ندارد زیرا اگر می خواهید اطلاق را از اصل قید مذکور جاری کنید این مقطوع به است و اگر می خواهید از خصوصیت وجوب تحصیل قید جاری نمایید این به تقیید ربطی ندارد زیرا این أثر شرعی مجموع دو أمر است که در اینجا هر دو احراز می شوند پس معارضی برای اطلاق هیئت به لحاظ أثر دوم ــ یعنی وجوب تحصیل قید ــ هم وجود ندارد.

حاصل بیان شهید صدر

حاصل بیان شـهید صـدر - رحمه اللَه - این است که ما خصوصـیتی را که در تقییـد اخـذ نمودیـد و قائل شدیـد که اصل عدم تقییـد به قیـدی را که واجب التحصـیل باشـد، جاری می کنیم مربوط به تقییـد نیست و آنچه مربوط به تقیید است، اخذ قید در متعلق است ـ که معلوم است ـ و وجوب تحصـیل، اثر و حکم شـرعی است که مربوط به اثبـات موضوع مرکب است که یک جزء آن بالوجـدان ثابت است و جزء دیگر را نیز اطلاق در مـدلول هیئت، ثابت می کند و معارضـی هم ندارد این حاصل بیان شهید صدر است.

ص: ۳۱۷

اشکال بر بیان شهید صدر

ممکن است بر این بیـان اشـکال شود که آنچه در متعلق أمر متیقن است نتیجه تقییـد است که جامع بین تقیـد و تقییـد مباشـری ماده است و این دو هر چنـد از نظر صـدق با هم مساوی می باشـند لیکن از نظر تصوری و لحاظ ذهنی دو نوع تقیید می باشـند یعنی در صورت رجوع قیـد به هیئت، مفهوم آن قیـد در ماده اخـذ نمی شود بلکه همان قیـد فعلیت وجوب ــ که در مواد اوامر اخذ شده است ــ برای عدم اطلاق ماده از برای فرد فاقد قید کافی

می باشـد نه اینکه مفهوم آن قیـد در مـاده اخـذ شود مثلًا اگر گفت (إذا اسـتطاع وجب علیه الحـج) به این نحو نیست که گفته باشـد (إذا اسـتطاع وجب علیه الحـج بعـد الاسـتطاعه) بلکه به این نحو است که (إذا اسـتطاع وجب علیه الحج بعد الوجوب) که قهراً بعد از اسـتطاعت خواهد بود ولیکن مفهوم آن قید، در متعلق اخذ نمی شود بنابراین تقیید ماده به آن قید معلوم نیست بلکه نتیجه التقییـد و جـامع بین تقییـد و تقیـد معلوم است حـال گفته می شود که اصـاله الاطلاق را در تقییـد ماده به معنای تقییـدی مسـتقیم ماده جاری می کنیم ــ زیرا که مشـکوک است ــ و با آن جزء الموضوع وجوب تحصیل قید را نفی می کنیم زیرا که موضوع، وجوب تحصـیل قیـد مرکب از اطلاـق وجوب و تقییـد متعلق به آن قیـد به نحو مسـتقیم است نه نـتیجه التقییـد، زیرا با اطلاـق وجوب، بایـد تقییـد ماده به این نحو باشـد تا واجب شود و در نتیجه اطلاق و عـدم تقییـد مباشـری متعلق أمر، نافی جزء موضوع مرکب است و نفی یـک جزء از موضوع مرکب هم در نفی حکم کـافی است و این، با اطلاق هیئت ــ که آن موضوع مرکب را اثبـات می کنـد ــ معـارض است پس تعارض بلحاظ اثر دوم، باقی است و موجب تساقط و رجوع به اصل عملی می شود.

خدشه در اشکال بر بیان شهید صدر

این بیان هم تمام نیست و به دو نحو می توانیم آن را پاسخ دهیم:

پاسخ نخست: این که اصل اطلاق و عدم تقیید یا عدم تقیید مباشری در متعلق أمر جاری نیست به این جهت که حجیت اطلاق و عموم یا نفی قید در جائی جاری است که لازمه نفی قید، این باشد که طبیعت، سعه پیدا کرده و اطلاق داشته باشد ــ یعنی منطبق شود بر فاقد قید ــ و اما اگر جائی بدانیم این انطباق و اطلاق، ثبوتاً در طبیعت نیست هر چند اثر دیگری بر نفی قید بار شود اطلاق، حجت نیست ــ این همان بحثی است که در دوران امر بین تخصیص و تخصص گفته اند که نفی قید اثبات نمی کند که این فرد، تخصصاً خارج است ــ زیرا که می دانیم به هر حال اطلاق حکم، در آن نیست و لذا عقلاً ـ دیگر اصاله الاطلاق را جاری نمی دانند نه به این دلیل که اثر ندارد ــ تا گفته شود ممکن است بر اثبات تخصص اثری بار شود ــ بلکه اثر هم داشته باشد اصل اطلاق و عموم، فی نفسه جاری و حجت نیست تا آن اثر بار شود مانند عدم جریان اصاله الحقیقه که از اصول لفظی است در موارد علم به مراد و شک در استناد که می گویند اصاله الحقیقه جاری نمی شود مثلاً ـ می دانیم مراد متکلم از (جئنی بأسد) رجل شجاع است لیکن نمی دانیم آیا این معنای حقیقی است یا مجازی، با اصاله الحقیقه و این که اصل در استعمالات، حقیقت است نمی توان اثبات کرد، که معنای حقیقی لفظ ، رجل شجاع است تا اینکه استعمال، حقیقی باشد بلکه عقلاً اصاله الحقیقه را جائی جاری می کنند که شک در مراد باشد و ندانیم آیا مراد متکلم، طبق معنای حقیقی لفظ است یا نه اما در عکس آن جاری نیست زیرا مراد معلوم است و نمی دانیم استعمال، حقیقی است یا مجازی و هر کدام باشد در تشخیص مراد متکلم اثری ندارد و شبیه آن را در مورد دوران بین تخصیص و تخصص گفته اند که اصل اطلاق و عموم برای اثبات سعه حکم، یا موضوع حکم است اما جایی که می دانیم طبیعت، شامل فرد فاقد قید نیست ولی نمی دانیم از باب ضیق و تقید حاصل از تقیید هیئت است و یا از تقیید مستقیم، اصاله الاطلاق جاری و حجت نیست اگر چه اثر دیگری هم داشته باشد.

ص: ۳۱۹

پاسخ دوم: این است که ما می خواهیم، با اصاله عدم تقیید مستقیم متعلق وجوب تحصیل قید را ـ که مثلاً عبارت از استطاعت است ـ نفی کنیم در صورتی که می دانیم عدم وجوب تحصیل استطاعت، نمی تواند از ناحیه اطلاق متعلق أمر یعنی حج باشد چون می دانیم قید استطاعت یا در هیئت یا در ماده، به طور مستقیم اخذ شده است که اگر در ماده مستقیماً اخذ شده باشد، این اطلاق نیست و اگر در هیئت اخذ شده باشد، پس عدم وجوب تحصیل به خاطر مقید بودن هیئت به آن قید است نه به جهت اطلاق متعلق، یعنی متعلق هم اگر در این فرض به طور مستقیم مقید باشد باز هم آن قید واجب التحصیل نیست پس می دانیم نفی وجوب تحصیل قید استطاعت، مستند به اطلاق متعلق امرنیست چون یا کذب است ویا اگر صادق باشد این اثر را در این جا ندارد پس علم داریم که این اثر دوم هم مستند به این اصاله الاطلاق نیست و در حجیت دلیل شرط است که ترتب اثر بر مفاد آن محتمل باشد نه اینکه مقطوع العدم باشد پس اصاله الاطلاق در طرف هیئت بدون معارض، جاری است و وجوب تحصیل قید را اثبات می کند و نوبت به أصل عملی نمی رسد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۱/۲۲)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد تقریب سوم از برای تمسک به اطلاق هیئت در جایی که وزان تقیید به یک نحو باشد تمام است چون که تقید ماده معلوم است و شک در تقیید هیئت داریم پس اطلاق در هیئت معارضی ندارد و بر این مطلب دو اشکال شده بود که اشکال اول گذشت.

ص: ۳۲۰

اشکال دوم: در صورتی این مطلب شما که می گوئید اصاله الاطلاق در ماده امر معلوم السقوط است پس اصاله الاطلاق در هیئت معارضی ندارد، تمام است که ما قبول کنیم که لازم است قیود هیئت، قید ماده هم بشود و هر قیدی که شرط وجوب شد، قید واجب هم قرار می گیرد و واجب در وجوب حج هم، حج بعد الاستطاعه است با این که وجهی نیست بگوییم قیود هیئت به ماده بر می گردد و ممکن است ماده در موارد تقیید هیئت مهمل باشد ـ یعنی نمی تواند مطلق و نه مقید باشد ـ اما اینکه نمی تواند مطلق باشد چون نمی تواند قبل از وجوب واجب صدق کند حال، چرا باید مقید باشد در صورتی که می تواند مهمل باشد و اشکالی ندارد که مهمل باشد چون وقتی هیئت مقید شد، در أصل جعل مشکلی پیش نمی آید و تا وقتی که قید انجام نگیرد وجوب هم نخواهد بود و بعد هم که وجوب آمد مکلف باید ماده را ـ هر چند که از ناحیه آن قید، مهمل هم باشد ـ بیاورد پس تنها، اطلاق ماده محذور دارد اما مهمل بودن آن در صورت تقیید هیئت محذوری در بر نخواهد داشت بلکه می توان گفت که تقیید هم لغو است و همان طور که در فرض تقیید هیئت، اطلاق ماده معقول نیست تقیید آن هم لغو است چون علت تقیید این نیست که قید را واجب کند در صورتی که قید، از آنجا که قید وجوب است، واجب نخواهد شد پس تقیید متعلق در این فرض لغو است.

لهذا حالا- که نمی دانیم و شک داریم که این قید، به ماده بر می گردد یا هیئت، معنایش این نیست که علم تفصیلی به تقیید داریم بلکه علم اجمالی داریم که استطاعت، یا قید واجب است و یا اگر قید واجب نیست و قید وجوب است، حج که متعلق

وجوب است، مهملاً ازناحیه این قیـد لحاظ شده است ولذا علم تفصـیلی به مقید بودن ماده نیست بلکه علم اجمالی بین دو چیز است الف) اهمال متعلق و ب) تقییـد آن متعلق و چون که تقییـد مؤونه زائده می برد و چنانچه مقید بود باید بیان می کرد ـ بر خلاف اهمـال که معنـای طبیعت است و چیزی اضافه بر طبیعت متعلق نیست ـ لهـذا سـکوت از قیـد در طرف متعلق و ماده ـ کـاشف از عـدم قیـد است نه اثبـات اطلاـق، تا بگوئیـد معلوم العـدم است بلکه برای اثبات اهمال است پس با اصل عـدم تقیید اهمال را اثبات می کنیم چون اهمال، معقول است و این معنایش نفی اطلاق هیئت است پس با آن اطلاق معارض خواهـد بود زیرا که اطلاـق هیئت، اثبـات می کنـد تقییـد مـاده و متعلق را به آن قیـد، نه اهمـال آن ، همچنان که لازمه اهمال متعلق، تقیید هیئت است نه اطلاـق آن، بنـابر این میـان دو اطلاـق، تعـارض ایجـاد می شود و هر دو تساقط کرده و به أصل عملی رجوع می شود.

ص: ۳۲۱

پاسخ اشکال دوم: این اشکال به دو شکل قابل جواب است.

جواب اول: این مطلب مبتنی است بر این که در عالم تصور و لحاظ، اهمال در طبیعت را معقول بـدانیم نه از لحاظ تصدیقی _ و این که جاعل نمی توانـد حکم خود را نداند _ بلکه از لحاظ تصوری، یعنی اینکه گفته اند اهمال ثبوتی ممتنع است دو معنا دارد

معنای اول: این که مولا می دانـد جعل خود را مطلق قرار داده و یا مقیـد و جهل تصـدیقی او، به مجعول خودش محال است _ که این اهمال مقصود ما نیست.

ومعنـای دوم: اهمـال در تصور است یعنی طبیعت مهمله را می شود به گونه ای تصور کرد که نه مطلق باشـد و نه مقیـد، معنای اهمال در صورت اول، اهمال تصدیقی است و در صورت دوم اهمال تصوری است یعنی مثلاً آیا می شود معنای اسم جنس را که می گوینـد طبیعت مهمله است، تصور کرد یـا نه؟ و در این مسأله، اختلاف است بعضـی می گوینـد ذات ماهیت و طبیعت، مهمله است در مقابـل می گوینـد ذات مـاهیت و طبیعت، مطلق بوده و دارای اطلاق ذاتی است، نه لحاظی و نیاز به لحاظ عـدم قیـد نـدارد بلکه اطلاـق، عبارت است از تصور ذات طبیعت بـدون تصور قیـد آن، و ما ثبوتاً در عالم تصور و مفاهیم سه تصور نـداریم _ طبیعت مقیـده و طبیعت مطلقه و طبیعت مهمله _ بلکه وقتی ماهیتی را تصور می کنیم اگر با قیـد تصور کنیم، مقیـده است و اگر بدون تصور قید، آن را تصور کنیم، مطلقه است و در این صورت تقابل مطلق و مقید تقابل سلب و ایجاب می شود و دیگر حد وسط ندارد.

پس اگر کسی این مبنا را قائل شد ـ که درست هم همین است ـ در نتیجه براساس آن، اهمال در متعلق أمر نسبت به آن قید، معقول نیست چون که اگر مثلاً ذات طبیعت حج را تصور کردیم بدون تصور قید استطاعت، مطلقه خواهد شد که محال است با فرض مشروط بودن هیئت و وجوب به استطاعت، این اطلاق باشد بنابر این متعلق، علی کل حال مقیده خواهد بود ـ چه قید استطاعت به هیئت امر برگردد و چه متعلق أمر ـ و شق دیگری متصور نیست.

جواب دوم

اگر تصوراً، طبیعت مهمله در حکم کلیه باشد در این صورت اهمال هم در مانحن فیه مثل اطلاق، معلوم العدم است و اگر در حکم جزئیه باشد ـ که صحیح هم همین است ـ در این صورت ممکن است کسی این گونه پاسخ بدهد که عقلا در صورتی به اصاله عدم تقیید تمسک می کنند که نتیجه اش اطلاق باشد نه اهمالی که در قوه مقیده است و فرقی با مقیده از نظر سعه وضیق طبیعت ندارد و این گونه تمسک به اطلاق و اصل عدم تقیید مثل موارد دوران بین تخصیص و تخصص است چون سعه موضوع و حکم را اثبات نمی کند هر چند ممکن است أثری هم داشته باشد و لوازم اصول لفظی در موردی که آن اصل لفظی، نزد عقلاـ حجت باشد حجت هستند و اصل اطلاق و عموم در جائی که موجب توسعه در انطباق موضوع و یا حکم نشود جاری نیست اگر چه لازمه اش هم، اثری داشته باشد.

بدین ترتیب ثابت می شود که در مقام اول فی الجمله حق با مرحوم شیخ - رحمه اللَه - و میرزای نائینی - رحمه اللَه - است یعنی اگر مقید منفصل بود و امرش دائر بود بین تقیید

ص: ۳۲۳

متعلق امر یا خود امر _ که شرط وجوب باشد _ و همچنین کیفیت تقیید در هیئت و ماده به یک نحو باشد یعنی در هر دو حدوثی یابقائی باشد و یا در هیئت حدوثی و بقائی باشد و در ماده حدوثی که اقل است در این فروض اصاله الاطلاق در هیئت جاری است و اطلاق وجوب را اثبات می کند نه به این دلیل که اطلاق هیئت شمولی است و اطلاق متعلق بدلی و یا امر دائر بین دو مخالفت و یک مخالفت است بلکه بخاطر این است که اصاله الاطلاق در ماده، معلوم السقوط است و جاری نیست پس اطلاق در هیئت معارضی ندارد.

مقام دوم

اگر مقید، به دلیل أمر متصل بود و مقید متصل مردد بود بین تقیید ماده و با هیئت و یا خطاب أمر آمد، چنانچه در آیه امر به حج آمده است (لله علی الناس حِجّ البیت من استطاع إلیه سبیلاً) که البته در این جا ظاهر این است که استطاعت، قید حکم است چون جمله شرطیه است و ظاهر شرطیت این است که شرط، قید حکم است که وجوب باشد اما اگر فرض کنیم به نحو شرطیت نبود بلکه گفته بود (حج مستطیعاً) یا (عن استطاعه) _ که می شود قید ماده باشد و از این ناحیه مجمل است _ در این صورت مرحوم شیخ - رحمه اللَه - گفته است که این جا هم مثل قید منفصل است چون قدر متیقن این است که ماده، قید خورده است معلوم و نیست که هیئت مقید باشد پس به اطلاق آن اخذ می کنیم.

کلام صاحب کفایه - رحمه اللَه -

مرحوم صاحب کفایه - رحمه اللَه - این مطلب شیخ را رد کرده و گفته است چون که در اینجا مقید، متصل است و مقید متصل مانع از تحقق مقدمات حکمت می شود چون یکی از مقدمات حکمت، عدم ما یصلح للقرینیه است و در صورت ما یصلح للقرینیه سکوت از قید محرز نیست و وقتی احراز نشد، مقدمات حکمت تمام نیست چونکه یکی از مقدمات حکمت سکوت از نصب قرینه است پس در این جا اصل اطلاق هیئت منعقد نشده تا گفته شود چون شمولی است مثلاً بر اطلاق ماده مقدم است.

نظر میرزای نائینی

ولیکن میرزای نائینی مطلب شیخ - رحمه اللَه - را قبول کرده است و گفته است چون که تقیید متعلق، متیقن است ودر تقیید هیئت، شک داریم و وجهی برای عدم تمامیت مقدمات حکمت در آن نیست.

برخی از متأخرین هم کلام صاحب کفایه را تأیید کرده اند و گفته اند اصل مقدمات حکمت در هیئت تمام نمی شود زیرا آنچه بالتفصیل معلوم و متیقن است نتیجه التقیید است ولی کیفیت تقیید، معلوم بالاجمال است که اگر قید به هیئت بر گردد بالتبع ماده را قید می زند نه ابتداءً _ و نحوه مقید شدنش تصوراً فرق می کند _ لهذا علم تفصیلی به تقیید متعلق نداریم.

تفصیل شهید صدر در این مقام

در اینجا صحیح آن تفصیلی است که شهید صدر - رحمه اللَه - داده است و ایشان دقت خوبی کرده است و گفته است که مقید منفصل به دو نوع قابل تصور است.

نوع اول: مقیـد، ناظر به تقییـد نباشـد بلکه نتیجه ای را بیان کند مثلاً می گوید (حج قبل از اسـتطاعت مجزی نیست) و این یک جمله مستقلی است و نسبت تقییدیه أمر یا متعلق آن نیست ولکن به خطاب امر متصل است.

نوع دوم: مقیـد، ناظر به تقییـد امر یا متعلق آن است ولی نمی دانیم طرفش کـدام است مثل این که بگویـد (حـج مسـتطیعاً) که (مسـتطیعاً) صـفت و قید است که به یک طرف بر می گردد و نمی دانیم طرف این نسبت تقییدی، ماده است یا هیئت و در این نوع دوم، مقیـد متصل ناظر به تقییـد است و نسـبت تقییدی است که مجمل و مردد است و نمی دانیم طرف آن مدلول هیئت یا ماده است.

حال در نوع دوم حق با صاحب کفایه است زیرا که انعقاد اطلاق، فرع عـدم طرفیت هیئت از برای نسـبت تخصیصـی و تقییـدی است و این محرز نیست پس أصـل مقتضـی و موضوع اطلاـق محرز نیست و این به معنـای عـدم تمـامیت مقـدمات حکمت در هئیت و ماده ــ هر دو ــ است و این جا حق با صاحب کفایه است.

اما در نوع اول که مقید متصل به نحو نسبت تقییدیه نباشد بلکه به عنوان مطلب مستقلی باشد که لازمه اش تقیید مدلول هیئت یا ماده أمر باشـد با هر دو می سازد و از این نتیجه ذکر شـده می فهمیم که یکی از دو مـدلول، ثبوتاً دارای قید است در این جا حق با میرزای نائینی و شـیخ – رحمه اللَه – است ــ لیکن با تفصیل دیگری ــ بدان معنا که اگر گفتیم قید هیئت ، بطور مستقیم قیـد ماده و متعلق امر هم قرار می گیرد در نتیجه علم به تقییـد متعلق را به نحو متصل اسـتفاده می کنیم نه بیشتر پس می شود به اطلاـق هیئت تمسک نمود زیرا در حقیقت مقیـد، علم است ــ که تفصـیلی است و به انـدازه تقییـد هیئت است نه بیشتر ــ پس مقدمات حکمت در هیئت تمام است.

ص: ۳۲۶

اما اگر گفتیم که تقیید هیئت با تقیید ماده فرق دارد ــ اگر قید ماده باشد مستقیماً ماده را قید می زند و اگر قید هیئت باشد با یک نوع تصویر ذهنی دیگر ماده مقید می شود ــ در این صورت چون به نتیجه، علم داریم و نمی دانیم کدام یک از دو اطلاق ها ، قید خورده است پس هر دو اقتضاء اطلاق را داشته و در آنها مقتضی اطلاق موجود است زیرا که نسبت تقییدیه در هیچ کدام نیست ولی دلیل داریم که ثبوتاً هر دو مطلق نیستند و این دو مقتضی اطلاق ها در این که ظهور نهائی تصدیقی کلام در کدام یک باشد با هم تزاحم می کنند که اگر یکی از دو مقتضی اقوی از دیگری باشد، ظهور تصدیقی نهایی طبق اقوی درست می شود مثل کسی که می گوید اطلاق شمولی اقوی است والا ظهور تصدیقی نهایی کلام هم مجمل خواهد شد و این تفصیل فنی و صحیح است.

بحث کبروی(۹۱/۰۱/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث کبروی

در تقدیم إطلاق شمولی بر بدلی دو بحث بود ۱) بحث کبروی و ۲) بحث صغروی، کبری ــ یعنی آیا شمولیت إطلاق نسبت به بدلیت اقوائیت می آورد یا نه خیر؟ ــ چه در یک دلیل باشد ــ مانند ما نحن فیه که دو إطلاق است ــ إطلاق شمولی، مقدم است و یا در دو دلیل، مثل بحث اجتماع أمر و نهی که یک دلیل (صل) امر به صلاه است و دلیل دیگر (لاتغصب) نهی از غصب و إطلاق نهی، شمولی است و أمر، بدلی است.

عرض شد که این کبری تمام نیست و شمولیت و بدلیت خصوصیت إطلاق نیست بلکه در طول دلالت إطلاقی است و موجب اقوائیت و قرینیت نمی شود و این بحث کبروی است که اجمالاًـ رد شدیم و در بحث تعارض ادله مطرح می شود و به عنوان مصداق یک وجه از وجوه جمع عرفی ــ که تقدیم اظهر بر ظاهر است ــ ذکر شده است و آن جا وجوه متعددی ذکر می شود که رد می شود و تفصیل آن در بحث تقدیم اظهر بر ظاهر، به عنوان جمع عرفی می آید.

ص: ۳۲۷

بحث صغروی

بحث صغروی را میرزای نائینی این جا ذکر کرده است ــ ولی جایش همان جا است ــ و در واقع یک استثنا از کبرای تقدیم إطلاق شمولی بر بدلی است و آقای خویی - رحمه اللَه - این گونه گفته است که، در جایی، این کبری را قبول می کنیم که تعارض، بالذات باشد نه بالعرض و به سبب علم اجمالی، البته در اقسام تعارض می آید که یا بالذات است و بنحو تناقض و تنافی، و یا بالعرض به این معنا که اگر احد الدلیلین بالمطابقه، مفاد دلیل دیگری را نفی کند بدان تعارض بالذات گویند و اگر به این معنا که دو دلالت با یکدیگر، فی نفسه هیچ تنافی نداشته باشند ولیکن اجمالاً می دانیم که یکی از دو دلیل خلاف واقع است که اگر علم اجمالی نداشته باشیم خود دو إطلاق فی نفسه با هم تنافی ندارند و در این صورت هم می شود به إطلاق ماده اخذ نمود و هم به إطلاق هیئت، ولی چون دلیل خارجی گفته است یکی از آن دو، دارای قیدی است در نتیجه علم

اجمالی حاصل می شود یا وجوب مشروط است یا واجب و این سبب تعارض بالعرض می شود و اگر علم اجمالی نبود تعارضی در کار نبود و میرزای نائینی و آقای خویی - رحمه اللّه - اینجا را که تعارض بالعرض است استثنا کرده اند و گفته اند از باب اشتباه حجت با لاحجت است مانند این که اجمالاً بدانیم یکی از دو چیز، دروغ است که هر دو ساقط می شوند هر چند یکی از دیگری اقوی باشد و این یک نکته کلی است اگر چه آقایان، در این جا ذیل بحث إطلاق شمولی و بدلی آن را ذکر کرده اند که کسی بگوید اگر تعارض بالذات بود قوانین جمع عرفی قابل اجرا است اما اگر تعارض بالعرض بود، از باب دوران امر بین حجت و لاحجت می شود که در این صورت دیگر قواعد جمع عرفی جاری نخواهد شد چون نمی دانیم کدام حجت است.

ص: ۳۲۸

اشکال بر کلام میرزای نائینی وخویی

این مطلب صحیح نیست چون علم اجمالی به کـذب احـد الظهورین، عین تعارض بالذات است و فرقی با آن ندارد و تقریباتی که ذکر شده است در بحث تعارض می آید و جایش هم آنجا است و پاسخ داده می شود لهذا وارد بحث بعدی می شویم.

واجب نفسی و غیری

قبلاً گفته شد که سه نوع تقسیم برای واجب داریم که تقسیم سوم، تقسیم واجب، به نفسی و غیری است که همین بحث اصلی از مقدمه واجب است و أما تقسیم اجب به مطلق و مشروط و به معلق و منجز از بحث های مقدماتی بود که ذکر آنها لازم بود اما اصل بحث مقدمه واجب، همین تقسیم واجب به واجب نفسی و غیری است یعنی اگر کسی قائل به وجوب مقدمه شود، وجوبش غیری است بر خلاف خود واجب، که وجوبش نفسی است و جهاتی در این بحث اصلی موجود است.

جهت اول: تعریف واجب نفسی و غیری

در تعریف این دو واجب اینگونه، گفته شده است که واجب نفسی، واجبی است که (ما وجب لنفسه) و واجب غیری، واجبی است که (وجب لاجل واجب آخر).

اشکال و نقض به تعریف

اینجا اشکالی که در تقریرات شیخ آمده است که صاحب کفایه آن را دنبال کرده است اینکه طبق مسلک ما عدلیه که قائل هستیم واجبات، تابع مصلحت و مفسده هستند و شارع به خاطر آن غرض و مصلحت، فعل را واجب نموده است و معمولاً مصالح و مفاسد، مسبب از فعل بوده و عناوین دیگری هستند مثلاً غرض از نماز، نهی از فحشاء و منکر است که غیر از خود صلاه است.

پس واجبات اکثراً غیری خواهند بود نه نفسی چون که برای غیر، واجب شده اند به جزء واجباتی که آن واجب، برای خودش واجب است _ که نادر می باشند مثل وجوب معرفت خداوند متعال _ به این ترتیب نقض شده و گفته شده اکثر واجبات نفسی، غیری می شود.

پاسخ صاحب کفایه

صاحب کفایه بحث حسن وقبح را پیش کشیده است و گفته است که هر چند ممکن است مصلحت و غرض مسبب از فعل باشد لیکن فعل در واجب نفسی، حسن پیدا می کند پس به جهت حسن در خود فعل _ ولو به جهت مصلحت مسبب از آن واجب می شود به خلاف واجب غیری که خودش این حسن را ندارد و به خاطر حسن فعلی دیگری است که متوقف بر آن است اگر چه ممکن است مقدمه هم حسنی داشته باشد مانند طهارت مستحبه که مقدمه نماز است ولی به خاطر آن واجب نشده است.

نقد نظر صاحب کفایه

این مطلب، نه صحیح است و نه به آن نیازی است و پاسخش این است که همه واجبات نفسی عنوان حسن نفسی را ندارند و اگر منظور از حسن، به جهت مقدمیت برای مصلحت است که در واجب غیری نیز محفوظ است.

پاسخ صحیح

صحیح در پاسخ اصل اشکال، همان است که مرحوم امام - رحمه اللّه - و آقای خویی - رحمه اللّه - و دیگران فرموده اند که منظور از غیریت و نفسیت، به لحاظ عالم ملاکات نیست بلکه به لحاظ خود حکم مولاـ و تکلیف است و به تعبیر دیگر، به لحاظ عالم مجعول مولی است که اگر أمر و وجوب، برای خود فعل، جعل شده است این واجب نفسی است و اگر امر و وجوب، به جهت أمر و جعل واجب دیگری که متوقف بر آن است، باشد واجب، غیری است.

بنابر این از آنجا که مولی، فعل و سبب را واجب کرده است نه غرض، پس واجب به لحاظ عالم تکلیف و جعل، نفسی است و در حقیقت میزان، همان عالم الزام و تحمیل مولی بر عهده مکلف است که موضوع اطاعت و استحقاق عقوبت در فرض مخالفت است _ که همان عالم مجعول مولی و مصب تکلیف او است نه اغراض او _ ولذا می توان به تعبیر دیگری بیان کرد که واجب نفسی، واجبی است که ترکش (بما هو ترکه) مستوجب عقوبت است و واجب غیری واجبی است که ترک آن، به جهت این که موجب ترک واجب دیگری است، مستوجب عقوبت است و بدین ترتیب تعریف مذکور صحیح است و اشکال صاحب تقریرات بر آن واجب نیست.

مناسب است در اینجا دو بحث مطرح شود:

۱) اینکه قوام تکلیف به چیست؟ آیا جعل و اعتبار، قوام تکلیف است پس واجب نفسی، مجعول شرعی می شود _ چنانچه ظاهر برخی از کلمات این است _ یا منظور از تکلیف و ما یجعله المولی فی ذمه المکلف، اعم است و مراد از آن، چیزی است که موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و استحقاق عقوبت در فرض مخالفت است چه مولی آن را در لباس اعتبار قرار دهد و یا با اخبار بیان کند و صحیح، همین دومی است زیرا ممکن است أمر و طلب مولی واجد هیچ یک از عناوین اعتباری نباشد و صرف انشاء خارجی و یا اخبار از خواستن باشد که بازهم عقل می گوید هر وقت مولی، مراد خود را ابراز کرد و تصدی تحصیل نمود، اطاعت واجب است و فرق نمی کند با انشاء باشد و یا اخبار.

لهـذا صـحیح آن است که اعتبـار و جعـل، قوام تکلیف و وجوب نیست هر چنـد ابراز و تصـدی، در نزد عرف و عقلاـ در اوامر قـانونی و کلی از طریق اعتبـار و جعل فعل بر ذمه مکلف و یا جعل وجوب و الزام و یا قانون، شـکل می گیرد که قالبی عرفی و عقلائی است.

۲) چرا طبق مسـلک عدلیه که باید احکام تابع مصالح و اغراض باشد، مولی به غرض و مسـبب امر نمی کند بلکه به سبب آن، که فعل است أمر می کند و این خلاف قاعده تبعیت احکام از اغراض است.

واجب نفسی و غیری(۹۱/۰۱/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

واجب نفسی و غیری

بحث در واجب نفسـی و غیری بود و گفتیم جهت اول بحث، تعریف واجب نفسی و غیری بود که گذشت و عرض شد که در اینجا دو نکته هست که یکی گذشت و نکته دیگر این بود که چرا شارع، به فعلی امر می کند که مصـلحت، مسـبب و متولد از آن است و به خود آن مصلحت و غرض که مسبب است امر نمی کند با این که احکام و تکالیف تابع مصالح و اغراض هستند و وقتی سـبب را بر عهده مکلف قرار داد دیگر وظیفه مکلف، سـبب است، چه آن غرض و مصلحت حاصل شود و چه نشود ــ در این مورد وجوه مختلفی می شود که ذکر کرد.

وجه اول

میرزای نائینی گفته است: شایـد فعل واجب سـبب و علت تامه نباشد و متوقف بر مقدمات دیگری باشد که همه آنها در اختیار مکلف نباشد مثل (نهی عن الفحشا و المنکر) که شاید تنها فعل نماز برای حصول آن کافی نباشد و لازم است چیزهای دیگری هم، که خارج از اختیار مکلف است به آن ضمیمه شود تا حاصل گردد.

ص: ۳۳۲

اشکال به میرزای نائینی

این جـا اشـکال شـده است که ممکن است همه مقـدمات غرض اقصـی و نهـائی مولاـ اختیـاری نباشـد ولی غرض ادنی ــ که آمادگی و تهیؤ برای نهی از فحشا و منکر که غرض اقصـی است، می باشـد ــ تحت اختیار باشد پس بایستی به آن امر شود نه به فعل.

پاسخ به اشکال

این اشـکال وارد نیست چون اگر اعـداد و تهیو موصـل به غرض اقصـی را واجب کنـد، که آن، اختیـاری نیست، زیرا برخی از مقـدماتش به حسب فرض اختیاری نیست و اگر مطلق تهیو ــ حتی اگر موصل نباشـد ــ واجب باشـد این مانند خود فعل است

که سبب تام نمی باشد و از این جهت، امر به آن فرقی با امر به فعل ندارد.

وجه دوم

برخی از جاها مطلب دیگری در کار است زیرا گاهی اغراض مولی، در فهم عرفی غامض بوده و روشن نیستند مثل اغراض معنوی مانند (نهی از فحشا و منکر) که یک معنای معنوی است و اگر ابتداءاً به این اغراض معنوی، امر شود _ نه به افعالی که سبب آنها می باشد _ نزد عرف، مشخص نخواهد بود که آنها چگونه هستند و با چه چیزی تحصیل می شوند بر خلاف این که به فعل و سبب امر کند بنابر این از این جهت، لازم است امر را روی سبب قرار دهد نه مسبب.

وجه سوم

در بعضی از موارد اگر به غرض و سبب امر کند ممکن است آن غرض راه های مختلفی داشته باشد و مکلف راهی را انتخاب کند که به خیال خود موصل به آن غرض است لکن در نظر مولی، موصل نیست ولذا مولی به سبب و فعل مشخصی امر می کند.

ص: ۳۳۳

وجه چهارم

وجه دیگر این است که ممکن است خیلی از جاها مولا نتواند ابتداءً به غرضـی که می خواهد در طول تعلق امرش به فعل باشد ــ مثل عبـادت و تقرب که در طول أمر به فعـل است ــ امر کنـد مثلاًـ بگویـد عبـادت کن، یعنی بایـد به فعـل با قصـد قربت و عبادت، امر کنـد تا آن فعل عبادی شود و قابل تقرب و تعبـد باشـد پس در این موارد هم باید به فعل امر کند زیرا که غرض و مصلحت طولی است یعنی در طول امر است.

وجه پنجم

وجه دیگر هم این است که ممکن است مولاـ تنهـا از راه این مقـدمه غرضـی را بخواهـد نه بیشتر و بایـد اجزاء دیگر علت تـامه اتفاقی رخ بدهـد تا غرض حاصل شود و اگر امر به مسبب کنـد حصول اجزاء دیگر علت، اتفاقی نخواهد بود و غرض حاصـل نمی شود مثل این که می گویـد باید فلانی را به اختیار خودت احترام کنی این جا هم باید آن جزء دیگر علت، حاصل شود ــ نه از راه امر مولی ــ و اگر هم به أمر او حاصـل شود مفسـده پیـدا می شود که بـا آن مصـلحت، کسـر و انکسـار می شود و در نتیجه مصـلحت غالبه از بین می رود پس هریک از این وجوه پنجگانه می تواند تعلق امر نفسی به فعل ، نه به غرض و مسبب را توجیه کند و در نتیجه تعریف مشهور صحیح و بلااشکال است.

مقتضای اصل در موارد شک

۱ ــ مقتضـای اصـل لفظی: جهـت دوم ایـن است که مقتضـای قاعـده و اصـل لفظی چیست؟ و اگر امر دائر شـد بین نفسیت و غیریت امری که نمی دانیم غیری است یـا نفسـی، آیـا مقتضـای اصل، نفسیت است یا غیریت؟ اصل لفظی را ــ که اطلاق امر، مقتضـی چیست ــ قبلاًـ بطـور مفصـل بحث کردیم که مقتضـای اطلاـق اوامر، نفسـیت و عینیت و تعیینیت مـامور به است و در تقسـیم بندی واجب به نفسـی و عینی و تعیینی و تخییری و عینی و کفایی گفتیم که مقتضای اطلاق أمر، نفسیت است چون أمر غیری، یک قیدی را، یا در مدلول هیئت امر یا در مدلول ماده امر لازم دارد یعنی وجوب غیری، وجوب مشروط است به فعلیت واجب نفسـی و اگر واجب نفسـی واجب بود، وجوب غیری هم فعلی می شود و جائی که وجوب نفسـی نباشـد مقـدماتش هم وجوب غیری نـدارد پس اطلاق هیئت أمر، این تقییـد را دفع می کند و به اطلاق ماده هم تمسک شد و گفته شد واجب غیری یـک نـوع تقییـدی را برای واجب نفسـی می آورد نه در متعلق واجب غیری بلکه در متعلق واجب دیگر و اطلاـق در متعلق آن واجب دیگر این را نفی می کنـد یعنی مثلاً اطلاق (صلّ) لزوم طهور برای نماز را دفع می کند این تقریبات فوق و نقض و ابرام آن، قبلاً گذشت و ثابت شد که مقتضای اصل لفظی، نفسیت است.

۲ ـ مقتضای اصل عملی: در این جا وارد بحث دوم می شونـد که مقتضای اصل عملی است یعنی اگر اصل لفظی در کار نبود و دلیـل أمر مثلاـ لبی، یـا مجمـل بود مقتضـای اصل عملی چیست و موارد اصل عملی صور متعـددی دارد منتها قبل از آن باید نکته ای را مقـدمتاً عرض کنیم و آن نکته این است که اصـل عملی همواره از وجوب نفسی، جـاری می شود نه وجوب غیری زیرا اگر کسـی قائـل به وجوب غیری مقـدمه هم بشود این وجوب منجز نیست ـ یعنی اسـتحقاق عقوبت نـدارد ـ و اسـتحقاق عقاب در ترک مقـدمه به این دلیل است که موجب ترک ذی المقدمه است پس عقاب و عصـیان بر ترک ذی المقدمه است و وقتی وجوب غیری تنجیز نداشت، جریان اصل برائت از آن، معنا ندارد چون اصل برائت و همچنین اصول عملی دیگر، تنجیز و اسـتحقاق عقاب و وجوب احتیاط را نفی یا اثبات می کنند ـ چه عقلی و چه شـرعی باشـند ـ لهذا این اصول نسبت به تکلیفی جاری می شوند که قابل تنجیز باشد ـ یعنی مخالفتش عصـیان واسـتحقاق عقوبت داشته باشد ـ و اگر وجوبی تنجیز نداشت و بر مخالفتش ـ عقاب نبود ـ و عقاب برای چیز دیگر بود ـ بایـد از وجوب آن شـیء دیگر، برائت جاری کرد و لـذا هیـچ گاه اصـل برائت را از وجوب غیری جـاری نمی کنیم حـال وارد موارد شـک در وجوب نفسـی و غیری می شویم تا مقتضای اصـل عملی را در آنها ، بررسی کنیم و عرض شد که صور مختلفی دارد که ذیلاً بررسی می کنیم:

ص: ۳۳۵

صورت اول: صورت روشن این است که انسان مثلاً بداند که فعل وضو برای واجب دیگری مانند نماز، وجوب غیری دارد که آن واجب دیگری هم، جوبش فعلی است ولی شک می کند که علاوه بر آن که وضو واجب غیری است واجب نفسی هم هست یا نه مثلاً نذر کرده بود که هر روز وضو بگیرد ــ حتی اگر نماز هم نخواند ــ و نمی داند امروز هم داخل در نذرش هست یاخیر؟ در این صورت در وجوب نفسی وضوء ــ علاوه بر وجوب غیری آن که معلوم است ــ شک می کند و اثر آن ــ چنانچه وضوء را ترک کند ــ تعدد معصیت و تعدد عقاب است و حال آنکه اگر وضوء، واجب نفسی نباشد تنها یک معصیت کرده است در این صورت می تواند أصل برائت از وجوب نفسی وضو، برای نفی تکلیف دیگر جاری کند چون اگرنذر کرده باشد دو تکلیف نفسی دارد ــ یکی نماز با وضو و دیگری خود وضو ولو نماز هم نخواند ــ و برای نفی واجب نفسی دیگر و عقوبت زائد، اصل برائت جاری می شود و استحقاق عقاب و وجوب دیگری را نفی می کند و این واضح است.

صورت دوم: آن است که احتمال می دهد وضو را نذر کرده باشد و احتمال می دهد عدم آن نذر را، لکن وضو، برای تکلیف دیگری که نماز است واجب غیری باشد ولی نماز فعلاً بر او واجب نیست مثل زن حائض که نماز بر وی در زمان حیض واجب نیست ولیکن احتمال می دهد به جهت نذرش وضو بر وی واجب نفسی باشد ــ بنابر مشروعیت وضو از حائض ــ در این صورت امر دائر است بین این که وضو، وجوب نفسی داشته باشد ــ که وجوبش فعلی خواهد بود ــ و بین وجوب غیری وضو برای واجب نفسی دیگری که نماز است اما وجوبش برای او فعلی نیست و این در حقیقت شک بدوی در فعلیت وجوب نفسی وضوء است که بدون شک ــ همانند صورت اول ــ مجرای اصل برائت است بلکه در این صورت روشن تر از آن صورت سابق است که می داند باید وضو را انجام دهد و تنها برای نفی معصیت و عقوبت اضافی برائت از وجوب زائد جاری می کند اما در اینجا اصل وجوب وضو شک دارد و می تواند آن را ترک کند و این شبهه بدویه محض است.

صورت سوم: می داند یک نذری کرده است ـ که مثلاً ـ عبادتی از عبادات مستحب را انجام دهد ـ نمی داند آن عبادت منذور، وضو بوده است یا نماز که باید با وضو بخواند ولذا شک می کند وضو واجب نفسی است و یا غیری ولیکن علم اجمالی دارد که یا وضوء و یا نماز با وضو، برای او واجب نفسی فعلی است یعنی دراین فرض مکلف علم اجمالی دارد که یکی از این دو واجب نفسی بر ذمه اوست یا وجوب نفسی نماز یا وجوب نفسی وضو و ممکن است کسی بگوید که این علم اجمالی منجز و مقتضی احتیاط است به این صورت که هم وضو بگیرد و هم با آن نماز بخواند و ممکن است در مقابل، کسی بگوید که این علم اجمالی منحل است چون که وجوب وضو علی ای حال، معلوم است یا نفسی و یا غیری است و شک در وجوب نماز دارد و این، دوران بین اقل و اکثر است و اصل برائت از اکثر ـ یعنی وجوب نماز بعد از وضو ـ جاری می کند.

ولی جواب این حرف روشن است که علم به وجوب نفسی و منجز وضو ندارد و در حقیقت این، موجب انحلال حقیقی نمی شود چون اگر غیری باشد منجز نیست و نسبت به وجوب نفسی که منجز است علم اجمالی دارد یا نماز واجب نفسی است و یا وضو و این علم اجمالی، انحلال حقیقی ندارد بر خلاف موارد دوران بین أقل و اکثر که برخی در آنجا قائل به انحلال حقیقی شده اند زیرا که وجوب اقل ضمناً یا استقلالاً معلوم است و وجوب ضمنی هم مانند استقلالی منجز است و در حقیقت آنچه که منجز است ذات وجوب نفسی است نه حداستقلالیت و ضمنیت آن، بر خلاف وجوب غیری که اصلاً منجز نیست.

ص: ۳۳۷

بنابراین علم اجمالی در مانحن فیه بین متباینین است ولی در عین حال صحیح در اینجا این است که برائت از وجوب نماز جاری می شود به جهت نکته ای که تفصیلش در دوران امر بین تعیین و تخییر به تفصیل می آید که در آنجا می گویند هرگاه در یکی از دو طرف علم اجمالی بین متباینین اصل ترخیصی جاری باشد و درطرف دیگرش جاری نباشد علم اجمالی، انحلال حکمی پیدا می کند یعنی

می توان آن طرف را مرتکب شد و تنها طرف دیگرش که مجرای اصل نیست منجز باقی می ماند زیرا که منجزیت علم اجمالی از برای هر دو طرف یعنی وجوب موافقت قطعی، فرع تعارض اصول و تساقط در دو طرف است پس اگر تنها در یک طرف، اصل ترخیصی جاری باشد ودر طرف دیگر جاری نباشد تعارض و تساقطی نخواهد بود و اصل در آن یک طرف جاری می شود و قابل ارتکاب است و مخالفت قطعیه لازم نمی آید و علم اجمالی علت تامه وجوب موافقت قطعیه نیست بلکه مقتضی است که با جریان أصل ترخیصی رفع می شود و تنها مخالفت قطعی است که علم اجمالی، علت تامه آن است و مانع از جریان اصل در دو طرف می شود پس هرگاه یک طرف علم اجمالی اصل ترخیص داشت و طرف دیگرش نداشت آن یک طرف اصل جاری می شود و مکلف می تواند آن طرف دیگر را مرتکب شود و احتیاط به اندازه طرف دیگر خواهد بود که موافقت و مخالفت احتمالی است و محذوری ندارد.

این بیان که از آن تعبیر می شود به انحلال حکمی در موارد عدیده ای جاری است که یکی از آنها مورد دوران تکلیف بین تعیین و تخییر است مثلاً نمی دانیم در کفاره، خصوص عتق رقبه واجب است ــ تعیینی ــ و یا احد الخصال ثلاث که جامع بین عتق و اطعام و روزه دو ماه است ــ تخییر ــ که این دو عنوان، اقل و اکثر نیستند بلکه متباینین هستند زیرا که عنوان (عتق رقبه) غیر از عنوان (احد الخصال) یا جامع انتزاعی میان اطعام و روزه و عتق است و عنواناً با یکدیگر متباین می باشند و هیچ یک در دیگری داخل نیست تا اقل واکثر باشد پس در اینجا انحلال حقیقی وجود ندارد لیکن انحلال حکمی تمام است زیرا که اصل برائت از وجوب تخییری جاری نیست هر چند مشکوک است چون که مؤونه زائدی درآن نیست تا با اصل برائت نفی شود زیرا اگر مقصود تجویز ترک آن جامع ــ یعنی هر سه خصال است ــ که معلوم العدم است و مخالفت قطعی است و اگر مقصود اثبات لازمه آن ــ که وجوب تعیینی عتق باشد ــ این هم لازمه عقلی است و اصل مثبت است.

لهذا گفته می شود در موارد دوران بین تعیین و تخییر بیش از تخییر، ثابت نمی شود و برائت از وجوب تعیینی جاری می باشد و این نکته انحلال حکمی در مانحن فیه نیز جاری است یعنی اصل برائت از وجوب نفسی نماز مقید به طهور جاری است و با اصل برائت از وجوب نفسی وضوء معارض نیست زیرا که این اصل جاری نیست جون نمی شود وضو را ترک کرد و ترکش مخالفت قطعی است چون یا واجب نفسی است و یا واجب غیری ، که با ترکش نماز مقید به آن، ترک می شود پس لزوم انجام وضو و عدم جواز ترکش مقطوع به است ــ مانند ترک جامع در دوران بین تعیین و تخییر ــ و أصل برائت نمی تواند آن را تجویز کند پس نفی وجوب نفسی وضوء اثر عملی ندارد مگر به لحاظ لازمه عقلیش ــ که اثبات وجوب نماز است ــ از آنجا که وجوب احدهما معلوم بالاجمال است ولیکن این لوازم در اصول عملی ثابت نمی شود و أصل مثبت است.

حاصل این که اصل برائت از وجوب نفسی وضو، نمی تواند مجوز ترک ترک وضو باشد و عقاب دیگری بیش از عقاب ترک وضو نیست تا بخواهیم آن را نفی کنیم ــ همانگونه که در صورت اول گذشت ــ لذا أصل برائت در طرف وجوب نفسی وضوء که یک طرف علم اجمالی ما است جاری نمی باشد ولیکن در طرف وجوب نفسی نماز، جاری شده و تجویز ترک آن را می دهد و علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند و این بیان فنی و صحیح است هم در اینجا و هم در دوران بین تعیین و تخییر چرا اگر علم اجمالی را علت تامه موافقت قطعی بگیریم و آن را مانع از جریان أصل ــ حتی در یک طرف علم اجمالی ــ قرار دهیم، احتیاط هم در اینجا و هم در دوران بین تعیین و تخییر واجب می شود لیکن مبنای علیت باطل است و مبنای اقتضا صحیح است چنانچه در محلش خواهد آمد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۱/۲۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مقتضای اصل عملی بود و گفتیم اگر شک کردیم که فعلی واجب نفسی است یا واجب غیری برای واجب دیگری، صور متعدد دارد.

صورت اول:

این بود که واجب دیگر فعلی است و آن فعل هم قید است - یعنی وجوب غیریش نیز معلوم تفصیلی است - ولیکن اضافه بر آن احتمال می دهیم وجوب نفسی هم داشته باشد و این جا علم تفصیلی به وجوب غیری و علاوه بر آن شک بدوی در وجوب نفسی داریم لهذا با برائت نفی وجوب نفسی با برائت می کنیم.

صورت دوم:

جائی بود که علم اجمالی داریم آن فعل، یا واجب نفسی است یا واجب غیری برای واجب دیگری، ولی آن واجب دیگر، فعلاً بر ما واجب نیست مثل حائض که نماز بر وی واجب نیست یا احتمال می دهیم - مثل احتمال بقای حیض - که واجب نباشد که در این جا هم، شك و شبهه بدوی در تکلیف نفسی به آن فعل است که برائت جاری است و علم اجمالی به تکلیف فعلی در کار نیست.

صورت سوم:

جائی بود که مکلف علم اجمالی دارد که آن فعل، یا واجب نفسی است یا واجب غیری برای واجب دیگری - مثلاً نماز - که نذر کرده است یا وضو بگیرد که واجب نفسی می شود یا نماز مستحبی بخواند که وضوء در آن واجب غیری می باشد و علم اجمالی دارد یکی از این دو فعل واجب نفسی است و این علم اجمالی، منحل به انحلال حقیقی نیست چون علم تفصیلی به وجوب وضو - نفسیاً یا غیریاً - موجب انحلال حقیقی نیست زیرا علم به جامع بین وجوب نفسی و غیری است ولی در اینجا انحلال حکمی ثابت است یعنی اصل برائت از یك طرف که وجوب نفسی نماز باشد جاری است چون علم اجمالی مقتضی احتیاط تام و موافقت قطعی است و در طول تعارض اصول، منجزیت دارد.

ص: ۳۴۰

پس هر جا که اصل ترخیصی در یکی از دو طرف، جاری شد آن طرف، جائز الارتکاب می شود و طرف دیگر بر تنجیز باقی می ماند زیرا که معنای مقتضی بودن علم اجمالی همین است که با ترخیص شرعی قابل ارتفاع است - چنانچه به تفصیل در مباحث عقلی توضیح داده می شود و در آنجا گفته می شود که علم اجمالی علت تامه حرمت مخالفت قطعی یعنی ارتکاب هر دو طرف است - لهذا اگر هر دو طرف مجرای اصل ترخیصی باشند تعارض و تساقط اصول شکل می گیرد و دلیل آن، این است که ترخیص در دو طرف، مخالفت قطعی است و بنابر علیت تامه علم اجمالی، برای حرمت مخالفت قطعی، ممتنع است و

جریان در یک طرف دون طرف دیگر ترجیح بلا مرجح است پس در هر دو طرف تساقط کرده و چون علم اجمالی، مقتضی موافقت قطعی در دو طرف است، منجز بوده و بایستی در هر دو طرف احتیاط کند و اما اگر یک طرف، مجرای اصل ترخیصی بود و طرف دیگر نبود، از آنجا که مخالفت قطعی لازم نمی آید، اصل جاری شده و مانع از احتیاط در آن طرف می شود.

در مانحن فیه اینگونه است زیرا که از وجوب نفسی نماز، برائت جاری می شود اما از وجوب نفسی وضوء، جاری نمی شود چون که ترک وضوء، مخالفت قطعی تکلیف نفسی معلوم بالاجمال است پس نمی توان با اصل برائت، مجوز ترک آن را بدهیم و عقوبت دیگری هم غیر از معلوم بالاجمال، بر ترک وضو محتمل نیست تا بخواهیم آن را نفی کنیم لهذا جریان اصل برائت در طرف وجوب نفسی وضوء اثری ندارد و تنها در طرف وجوب نفسی نماز جاری شده و مکلف می تواند آن را ترک کند و این همان انحلال حکمی است.

این انحلال، طبق مسلک اقتضا است و اما طبق مسلک علیت علم اجمالی، برای موافقت قطعیه - که مسلک محقق عراقی است و نیز از برخی از عبائر کفایه استفاده می شود - در این صورت اصل ترخیصی در یک طرف هم جاری نیست و این انحلال حکمی صحیح نمی باشد.

ولی این مبنا، قابل قبول نیست و علم اجمالی، علت برای وجوب موافقت قطعی نیست و اگر در یک طرف علم اجمالی اصل جاری باشد، در آن طرف موافقت قطعیه لازم نیست و تفصیل این مبانی و توضیح بیشتر آن در مباحث علم اجمالی خواهد آمد.

صورت چهارم:

این که فعل وضو یا واجب نفسی است یا واجب غیری برای واجب دیگری ، ولی اصل واجب دیگر - یعنی ذات فعلش - معلوم الوجوب است ولی قیدیت و شرطیت فعل اول در آن معلوم نیست و این فرق این صورت با صورت قبلی است چون که در صورت قبلی، اصل وجوب نماز معلوم نبود و طرف علم اجمالی ما بود اما در این صورت اصل وجوب نماز معلوم است و طرف علم اجمالی ما تقید نماز به وضوء است.

مثال دیگر در باب احرام است که در روایات آمده است (برای احرام لازم است غسل نماید) و ظاهرش هم، وجوب است و برخی هم به وجوب آن فتوا داده اند ولی مشهور، بر استحباب حمل کرده اند حال اگر شک کردیم این غسل که واجب شده است شرط احرام است - پس برای احرامی که واجب است، وجوب غیری دارد - یا واجب نفسی دیگری است که اگر انجام نشود غسل، صحیح است لذا در این جا امر غسل، مردد می شود بین این که واجب نفسی باشد که بتواند بعد از تحقق احرام هم انجام گیرد و یا واجب غیری و اگر قبل از احرام غسل نکند احرامش باطل است ولی چون که وجوب ذات احرام معلوم است طرف علم اجمالی ما تقید احرام به غسل است نه اصل احرام، یعنی علم اجمالی داریم یا غسل واجب نفسی است و یا تقید احرام به غسل، واجب نفسی است حال سؤال می شود که آیا این علم اجمالی منجز است - پس باید مکلف اول غسل کند سپس احرام را با غسل انجام دهد - یا منجز نیست و می تواند غسل را بعد از احرام انجام دهد و تقید احرام به غسل را مخالفت کند.

کلام میرزای نائینی

میرزای نـائینی در اینجـا گفته است که این صورت هم مثـل صورت قبلی است به این معنا که ما می دانیم، ذات دو فعل واجب هسـتند که باید انجام دهد یعنی هم فعل احرام و هم فعل غسل، معلوم الوجوب هستند لهذا از وجوب ذات این دو برائت جاری نمی شود چون هر دو معلوم الوجوب هستند و در این مطلب شک داریم که آیا تقید احرام به غسل هم مامور به و واجب است یا خیر؟ چون که تقیـد داخل در واجب نفسـی است و قیـد خارج است پس برائت از وجوب تقید، جاری می شود و می توانیم غسـل بعـد از احرام را انجام دهیم و به تعبیر دیگر، همان بیان انحلال حکمی که در صورت قبل ذکر شـد در اینجا هم می آید که در یـک طرف از آن دو طرف علم اجمـالی اصـل برائت جـاری می شود و در طرف دیگر جاری نمی شود این اصل، رافع وجـوب احتیـاط در آن طرف و مـوجب انحلال حکمی است و همـانگونه که در صورت سـابق گفـتیم اصـل برائت از وجوب نفسـی نمـاز جـاری می شود و بـا اصـل برائت از وجوب نفسـی وضو معارض نمی شود این جا هم همین طور است مکلف می توانـد از وجوب تقیـد برای نفی وجوب فعل غسل قبل از احرام، اصل برائت جاری کنـد اما از طرف دیگر - که وجوب نفسـی غسل است - نمی تواند أصل برائت جاری کند چون با ترک غسل قطعاً مخالفت تکلیف کرده است.

اشکال آقای خویی

بر این مطلب مرحوم آقای خویی - رحمه اللَه - اشکال کرده و گفته است این صورت با صورت سابق فرق دارد و بیان انحلال حکمی در آنجـا، تمـام است ولیکن تطبیق آن در این صورت تمام نیست یعنی کبرای انحلال حکمی صـحیح است ولی تطبیق آن بر این صورت، صـحیح نیست چون که اصـل برائت از وجوب نفسـی غسل - که طرف دیگر علم اجمالی ما است - جاری می باشد و با اصل برائت از تقید معارضه می کند و سـپس علم اجمالی ما اقتضای احتیاط و موافقت قطعی در دو طرف خواهد داشت اما چرا در این صورت أصل برائت از وجوب نفسی غسل در مثال احرام، یا وضو در مثال نماز، جاری است در حالی که در صورت قبلی جاری نبود؟

می فرمایـد در اینجـا چون اثر دارد اصل جاری می شود و اثرش جواز ترک وضو یا غسل نیست تا بگوئیـد ترک آن، مخالفت قطعی است بلکه اثرش نفی وجوب نفسـی دیگر و عقوبت زائـد است یعنی اثرش نفی تعـدد واجب نفسـی است که در صورت قبلی یک واجب نفسـی بیشتر نبود و دو واجب نفسـی نداشتیم تا برائت از وجوب نفسـی وضو اثر داشته باشد اما در این جا اگر غسل واجب نفسی باشد دو واجب نفسـی خواهد داشت که اگر مکلف هر دو را ترک کند دو معصـیت کرده و دو عقاب می شود پس برای نفی تکلیف دوم و اسـتحقاق عقـاب دیگر، اصـل برائت جـاری می شود - همـانگونه که در صورت اول از سـه صـورت گذشـته جـاری می کردیم - و تکلیف زائـد را نفی می کردیم که در آن صورت، وجوب نفسـی، طرف علم اجمـالی نبود بلکه مشـکوک بـدوی بود زیرا که تقید نماز به وضو معلوم تفصـیلی بود اما درا ینجا طرف علم اجمالی قرار دارد ولهذا با اصل برائت از وجوب تقیـد، تعارض کرده و تساقط می کنند یعنی مکلف نمی تواند از تقید احرام به غسل، اصل برائت جاری کنـد و این یـک طرف علم اجمـالی است و طرف دیگر که وجوب نفسـی غسـل است، به دلیل نفی عقوبت زائـد، اصل برائت دارد و تعـارض شـکل می گیرد و هر دو تساقـط کرده و علم اجمالی منجز می شود و نکته انحلال حکمی در این صورت تمام نیست و لازم است مکلف وضو و یا غسل را قبل از آن واجب دیگر انجام دهـد تا هر دو طرف علم اجمالی منجز را عمل کرده باشد.

ص: ۳۴۴

صور متعدد اصل عملی(۹۱/۰۱/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

صور متعدد اصل عملی

بحث در مقتضای اصل عملی، در جائی که شک در وجوب نفسی یا غیری شود، بود مثلاً ندانیم وضو یا غسل ــ به جهت نذری که کرده ــ واجب نفسی است یا غیری، که چهار صورت ذکر شد و میرزای نائینیو دیگران، فقط صورت سوم و چهارم را ذکر کرده اند و صورت اول و دوم را ــ که گفتیم در آنها، از وجوب نفسی وضو مثلاً برائت جاری می شود ــ ذکر نکردند شاید به این دلیل که شبهه بدویه در اصل وجوب نفسی واحد و یا وجوب نفسی دیگری، اضافه بر وجوب نفسی نماز مقید به وضوء، معلوم تفصیلی می باشد و اجرای برائت در شبهه بدوی قطعاً بلا اشکال است و لذا این دو صورت را ذکر نکرده اند البته صورت دوم، در کلمات صاحب کفایه هم آمده است.

مهم صورت هایی است که در آنها علم اجمالی تشکیل می شود مانند صورت سوم و چهارم که در کلمات میرزای نائینی و دیگران آمده است لیکن در برخی از تقریرات در تبیین مطلب میرزای نائینی و اشکال آقای خویی بر آن مطلب، در صورت چهارم بیاناتی ذکر شده که خارج از بحث آنهاست و همچنین صحیح هم نیست لهذا در اینجا مجدداً به توضیحات بیشتری اشاره می کنیم.

نکته اول: انحلال حقیقی و حکمی

نکته اول این است که ــ قبلاً هم گفتیم ــ همیشه برائت از وجوب نفسی، جاری می شود اما وجوب غیری مجرای اصل برائت نیست چون تنجیز و استحقاق عقاب در آن وجود ندارد چه وجوب غیری قهری و تبعی باشد و چه جعل استقلالی هم داشته باشد و از این جهت هم فرقی ندارد وقتی وجوبی، غیری و مقدمی شد نه استحقاق عقوبت اضافی دارد و نه تنجیز ولذا در صورت سوم و چهارم ــ که علم داریم یا وضو واجب نفسی است یا نماز مقید به آن، وجود نفسی دارد ــ علم اجمالی را تصویر کردیم و گفتیم که میزان، علم اجمالی مردد بین دو وجوب نفسی است و گفتیم که انحلال حقیقی وجود ندارد زیرا که تکلیف منجز، خصوص وجوب نفسی و آن مردد بین دو فعل است و هیچ یک معلوم تفصیلی نیست و علم تفصیلی به جامع وجوب وضوء ــ یا نفسی یا غیری ــ علم به تکلیف منجز نیست تا موجب انحلال حقیقی شود و این روشن است همچنان که عدم جریان اصل برائت و یا هر اصل و حکم ظاهری دیگری از وجوب غیری، معنی ندارد.

ص: ۳۴۵

این مطلب نزد میرزای نائینی و آقای خویی – رحمه الله – مسلم و روشن است و ادعای انحلال حکمی ایشان در مانحن فیه به هیچ وجه، ربطی به وجوب غیری و جریان اصل برائت از آن، ندارد و همواره باید علم اجمالی بین وجوبات نفسی و منجزیت یا انحلال و عدم منجزیت آن را لحاظ نمود همچنین باید تکلیف مشکوک که می خواهد مجرای اصل قرار گیرد، تکلیفی که قابل تنجیز است، باشد ــ یعنی وجوب نفسی باشد ــ و این مطلب نزد همه مسلم است و در جای خودش نیز ثابت شده است و

به همین دلیل است که در ما نحن فیه، انحلال حقیقی هم شکل نمی گیرد چون وجوب نفسی در هیچ طرف معلوم بالتفصیل نیست و انحلال حقیقی در جایی است که تکلیف در احدالطرفین معلوم بالتفصیل باشد.

نکته دوم: علت التزام به انحلال حکمی

نکته دوم ـ که باز قبلاً گذشت ـ این که چرا قائل به انحلال حکمی شده اند که گفته شد، جریان و یا عدم جریان أصل برائت از وجوب غیری و یا این که امر به مقید، امر غیری به قید هم هست، موجب انحلال نمی گردد چرا که أمر غیری، تنجز ندارد بلکه انحلال به این دلیل است که بنابر مسلک اقتضاء، که علم اجمالی مقتضی موافقت قطعی است نه علت تامه آن، اگر در یک طرف علم اجمالی، اصل مومّن جاری باشد و در طرف دیگر جاری نباشد انحلال حکمی حاصل می شود یعنی این اصل معارضی ندارد چونکه از مخالفت قطعی که ممتنع است، ترخیص لازم نمی آید و تنها در یک طرف علم اجمالی مخالفت احتمالی لازم می آید و آن هم ممتنع نیست و اگر چه علم اجمالی اقتضای عدم آن راهم دارد لیکن به نحو اقتضاء است نه علیت ـ که قابل رفع با ترخیص شرعی است ـ پس اصل واحد در یک طرف، رافع اقتضای علم اجمالی می شود و مقتضی با وجود مانع اثر نمی کند و این کبرای انحلال حکمی در علم اجمالی است که به تفصیل در بحث علم اجمالی توضیح داده شده است.

تطبیق نکات

اما چرا و چگونه این بیان در این جا تطبیق می کنند؟ بدین شکل که از وجوب نفسی نماز که یک طرف علم اجمالی است، اصل برائت جاری می شود اما در طرف دیگر این علم اجمالی که وجوب نفسی وضو است اصل جاری نیست. لکن باید دید که چرا اصل جاری نیست که بیان می خواهد زیرا آنچه که معلوم است، جامع بین وجوب نفسی و غیری است نه خصوص وجوب نفسی آن، پس چرا برائت از این تکلیف مشکوک جاری نمی باشد.

جوابش نکته ای است که قبلاً عرض شد که اصل برائت حکم ظاهری است و وظیفه عملی و ایجاب احتیاط را در مورد مخالفت و موافقت و همچنین استحقاق عقاب احتمالی ــ نه قطعی ــ رفع می کند پس می بایست فعل یا ترکی که محتمل العقوبه و المخالفه باشد مجرای اصل برائت باشد نه فعل و یا ترکی که مخالفت قطعی تکلیفی باشد ولهذا اصل برائت در هر دو طرف علم اجمالی ــ با این که هر دو مشکوک هستند ــ جاری نمی شود چونکه مخالفت قطعی لازم می آید که ممتنع است و در مانحن فیه نیز ترک وضوء مخالفت قطعی تکلیف نفسی معلوم بالاجمال است و به عبارت دیگر معنای امتناع ترخیص در معصیت این است که ادله برائت و اصول ترخیصی به قید عقلی یا عقلائی مقید است که حتی اگر فعل یا ترکی مشکوک الوجوب باشد ولی جریان برائت در آن مستلزم مخالفت قطعی شد این ممتنع است یا به خاطر تناقض یا قبح ترخیص در معصیت و این قیدی است که در کلیه اصول ترخیصیه اخذ شده است و بر همین اساس است که در دو طرف علم اجمالی جمعاً اصل ترخیصی جاری نمی شود.

ص: ۳۴۷

در ما نحن فیه نیز همین گونه است مگر این که بخواهیم وجوب و مخالفت و عقاب اضافی دیگری را نفی کنیم ـ مانند صورت اول و چهارم طبق اشکال آقای خویی - رحمه الله - که گذشت ـ که بلحاظ این اثر عملی اضافی اصل ترخیصی فی نفسه جاری می شود و آن وجوب نفسی احتمالی را نفی می کند.

پس نکته عدم جریان برائت از وجوب نفسی وضو در صورت سوم، این است که اگر بخواهد تجویز در ترک کند، مخالفت قطعی لازم می آید و اگر بخواهد عقوبت و مخالفت دیگری را نفی کند، تکلیف و عقاب دیگری محتمل نیست تا به لحاظ آن، اصل ترخیصی جاری شود چون تکلیف دیگری محتمل نیست.

لذا در صورت سوم علم اجمالی انحلال حکمی دارد و میرزای نائینی آن را در صورت چهارم نیز جاری ساخته که مرحوم آقای خویی - رحمه الله - بر آن اشکال کرده است که صورت چهارم با سوم فرق دارد زیرا در صورت چهارم ، چنانچه وضو، وجوب نفسی داشته باشد چون که وجوب نفسی اصل نماز معلوم است دو واجب نفسی خواهد بود و در ترک وضوء تعدد عقاب لازم می آید بر خلاف صورت سوم بنابر این از وجوب نفسی وضو، به لحاظ نفی مخالفت و معصیت دوم و استحقاق عقاب دیگر در فرض ترک هر دو، اصل برائت جاری می شود که قهراً طرف معارضه با اصل برائت از وجوب نفسی تقید قرار می گیرد.

این اشکال فنی بر نظر میرزای نائینیاست و هیچ یک از این بیانات، ربطی به وجوب غیری وضو و جریان برائت یا عدم جریان برائت از آن ندارد، بلکه مربوط به نکات ذکر شده که همگی در بحث منجزیت علم اجمالی و مانعیت و علیت آن نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و اقتضای آن، نسبت به موافقت قطعی و نکات انحلالی حکمی است و مطالب دیگری که در برخی تقریرات آمده است نه صحیح است و نه ربطی به مسأله دارد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۰۹)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جهت دوم و مواردی که مکلف شـک می کنـد که این واجب، وجوبش نفسـی است یا غیری، عرض شـد صوری در مسأله هست.

صورت چهارم

شک می کنیم با توجه به اینکه در حج، احرام واجب است آیا وجوب غسل قبل از احرام هم غیری است یا غسل، واجب نفسی است مثلاً ـ نـذر کرده ام وضـو بگیرم ولی نمی دانم که نـذر کرده ام که وضو بگیرم یـا بایـد زیـارتی که به نـذر دیگری بر من واجب شده است را با وضوء انجام دهم.

در این صورت میرزای نائینی گفته بود می دانیم اصل دو چیز واجب است:

۱) اصل احرام یا زیارت.

۲) اصل غسل یا وضوء.

و شک ما در این است که تقید احرام به غسل یا زیارت به وضوء هم واجب است یا این تقید واجب نیست أما وجوب ذات دو طرف معلوم است و فقط در وجوب تقید شک داریم و این مجرای اصل برائت است و انحلال حکمی شکل می گیرد این بیان میرزای نائینی بود و آقای خویی - رحمه الله - بر این بیان اشکال کرده.

اشکال آقای خویی به بیان میرزای نائینی

ایشـان فرموده انـد در این جـا اصـل برائت از وجوب تقیـد احرام به غسل یا زیارت به وضو معارض دارد و با صورت سوم فرق دارد صورت سوم جـائی بود که اصـل وجوب آن واجب دیگر ــ یعنی زیـارت یا احرام ــ معلوم نبود بلکه یک وجوب نفسـی مردد بین وضو یـا نماز با وضو بود که اگر وضو واجب نفسـی بود فقط وضو را انجام می داد نه بیشتر، لهـذا در آنجا انحلال را قبول کردیم و از وجوب نماز برائت جاری می شد زیرا که معارضـی نداشت و از وجوب نفسی محتمل در وضوء برائت جاری نمی شـد چون که اثری نـداشت نه بلحـاظ نفی عقـاب دوم چون که وجوب نفسـی محتمل نبود و نه بلحاظ نفی یک عقاب بر ترک وضوء چون که معلوم بود.

ص: ۳۴۹

قیـاس صـورت چهـارم به آنجـا درست نیست زیرا که اصـل برائت از وجوب تقیـد معـارض دارد و معارضـش، اصـل برائت از وجوب نفسـی وضو و یـا غسـل است نه به لحـاظ اصل وجوب ذات غسل یا وضو تا گفته شود لزومش معلوم است بلکه بلحاظ نفی وجود نفسـی دیگر زائـد بر وجوب نفسـی احرام یا زیارت که معلوم است و اثرش نفی تعـدد مخالفت و تعدد عقاب ــ در

صورت ترک هر دو ــ می باشد و این اثر از برای جریان برائت از وجوب نفسی وضوء یا غسل که مشکوک است کافی است.

لـذا اگر مکلف بداند که وضوء مثلاً واجب غیری در نماز است و شک کند آیا نذر هم کرده که آن را انجام دهد ــ تا واجب نفسی هم باشد ــ در اینجا قطعاً أصل برائت از وجوب نفسی آن ، جاری می شود و اثرش نفی معصیت و عقوبت زائد است و در ما نحن فیه هم که علم اجمالی داریم وضوء و غسل یا واجب نفسی و یا غیری است نسبت به وجوب نفسی آن که مشکوک است اصل برائت جاری می شود. بنابراین اصل برائتی که می خواهید از تقید جاری کنید با اصل برائت از وجوب نفسی وضو یا غسل معارض است و با هم تعارض و تساقط می کنند و علم اجمالی منجز می شود و انحلالی در کار نخواهد بود بر خلاف صورت سوم.

اشکال شهید صدر

شهید صدر – رحمه الله – به این فرمایش اشکال نموده اند و می فرماید: می توان این حرف میرزای نائینیرا در جائی که واقع یک بار باشد و مکرراً نباشد ــ تا علم اجمالی تدریجی در عمود زمان شکل نگیرد ــ تمام کرد زیرا نکته این که اگر یک بار باشد ــ مثلاًـ برای یکبار نذر کرده است که یا وضو بگیرد یا زیارتی که نذر کرده با وضو انجام دهد ــ این است که علم اجمالی را منحل می کند که شاید این نکته در ذهن میرزای نائینیبوده است.

ص: ۳۵۰

حاصل نکته این است که اگر دو اصل ترخیصی در دو طرف علم اجمالی به نحوی باشد که هر دو با هم برای مکلف قابل استناد نباشند یعنی همیشه مکلف می تواند به یکی از آنها استناد کند در این جا، تعارض بین اصول شکل نمی گیرد که البته میرزای نائینی آن را در شبهه غیر محصوره پیاده کرده و گفته است چون شبهه غیر محصوره، یعنی کثیر الاطراف، به نحوی که ارتکاب همه آنها مقدور ـ مکلف نباشد ـ که البته در تعریف شبهه غیر محصوره هم بحث است و ایشان گفته است که آن قدر اطراف، کثیر باشد که مکلف نتواند همه را مرتکب شود ـ در این شبهه غیر محصوره در هر طرف اصل برائت جاری می شود و اصول ترخیصی به خاطر علم اجمالی تعارض و تساقط نمی کنند چون مکلف نمی تواند همه اطراف را مرتکب شود پس نمی تواند به اصل برائت در تمام اطراف، استناد کند بلکه به مقدار امکان ارتکاب از اطراف، اصل برائت جاری می شود که مخالفت قطعی در آنها نیست و جریان برائت در آنها مستلزم مخالفت قطعی نیست پس در موافقت قطعی ترخیص لازم نمی آید این یک بیان است که در موارد شبهه غیر محصوره میرزای نائینی دارد.

اشکال آقای خویی به بیان فوق

این بیان را مرحوم آقای خویی - رحمه الله - در آنجا رد می کند و می گوید درست است که مکلف بر ارتکاب همه اطراف قدرت ندارد ولی هریک از اطراف را که می تواند انجام دهد نسبت به آن طرف، ترخیص فعلی است ولی مکلف نمی تواند همه اطراف را جمعاً انجام دهد و این، عدم قدرت بر ارتکاب جمیع است نه هریک طرف و این مانع از ترخیص فعلی در هر طرف نیست و ترخیصها اگر فعلی باشند ترخیص قطعی در مخالفت است که قبیح است هر چند امکان مخالفت قطعی نباشد زیرا آنچه که قبیح و ممتنع است ترخیص قطعی در مخالفت است نه ترخیصی که به وقوع مخالفت قطعی در خارج منجر شود تا گفته شود ممکن نیست، مثال آن جایی است که بر حرمت یکی از دو طرف، یقین فعلی دارد مثلاً می داند که نمی تواند هر دو را انجام دهد ولی قدرت بر هریک را به تنهایی دارد که این جا می گوئید علم اجمالی منجز است با این که مخالفت قطعی و ارتکاب هر دو طرف ممکن نمی باشد. مرحوم آقای خویی - رحمه الله - می گوید آن ترخیصی که قبیح است، ترخیص قطعی در مخالفت است که بدانیم یکی از دو ترخیص بر خلاف قطع است نه ترخیصی که به وقوع مخالفت بیانجامد و این لازم نیست.

پس اگر مانع از جریان اصول، این معنا باشد که مستلزم امکان وقوع در مخالفت قطعی باشد، حرف شما درست است اما این لازم نیست بلکه ترخیص قطعی در مخالفت واقع، محال و قبیح است و این در شبهه غیر محصوره نیز ثابت است یعنی اگر صد اصل ترخیصی جاری باشد بااین که علم داریم یکی از آنها حرام قطعی است این ترخیص قطعی در مخالفت است ولذا در شبهه محصوره ایشان قائل به احتیاط می باشند.

نقد اشکال آقای خویی

این بیان در این جا جاری نیست اگر چه تعبیری در تقریرات هست که خواسته این بیان را در اینجا بیاورد ولی بالدقه شهید صدر نمی خواهد این بیان را در اینجا بیاورد چون ایشان نقض آقای خویی را در شبهه غیر محصوره طبق مبانی میرزای نائینیقبول دارد اما طبق مبنای خود شهید صدر - رحمه الله - رد می کند و شهید صدر - رحمه الله - مطلب میرزای نائینیرا در شبهه غیر محصوره می پذیرد لیکن از طرف دیگری ــ که در جای خودش می آید ــ ولی این بیان در این جا نمی آید زیرا مکلف قادر است که تکلیف معلوم بالاجمال را مخالفت قطعیه کند و مخالفت و موافقت قطعیه، هر دو در اینجا مقدور است و مانند شبهه غیر محصوره نیست بلکه در این جا نکته دیگری است که نکته دقیق و مهمی است.

آن نکته عدم اجتماع ترخیصین با هم است بدان معنا که می بایست این دو اصل ترخیصی با هم در یک زمان و یک فرض جریان داشته باشند تا ترخیص قطعی در مخالفت، شکل گیرد أما اگر در تقدیری، احدالاصلین جاری باشد که اصل دیگر در آن تقدیر جاری نیست دیگر تعارض نیست یعنی در یک فرض، هر دو أصل تأمین و رفع تنجیز نمی کنند بلکه هریک در فرضی رفع تنجیز می کند که دیگری در آن فرض أثری ندارد که در این صورت این دو ترخیص، ترخیص در مخالفت احتمالی خواهند بود و نه ترخیص در مخالفت قطعی و این شبیه دو اصل برائت در دو طرف علم اجمالی به نحو مشروط است که مرحوم محقق عراقی - رحمه الله - شبهه آن را بر مسلک اقتضاء وارد کرده است که اگر بخواهید اصل برائت را در هر طرف به طور مطلق جاری کنید، با هم تعارض می کنند ولی به صورت مشروط می توانید جاری کنید و بگوئید مثلاً اصل برائت از وجوب تمام ــ اگر قصر را انجام داد ــ جاری باشد و اصل برائت از وجوب قصر ــ اگر تمام را انجام داد ــ جاری باشد و این دو اصل مشروط با هم تعارضی ندارند چون در مخالفت قطعیه ترخیص لازم نمی آید زیرا که هر کدام در هر طرف در فرضی جاری می شود که طرف دیگر انجام شده است و در اینجا مخالفت تکلیف احتمالی است نه قطعی.

جواب به شبهه مرحوم عراقی

البته این شبهه را جواب می دهند که اگر دلیل خاصی بر دو برائت مشروط داشته باشیم این مطلب قابل قبول است و دو اصل ترخیصی این چنینی در دو طرف علم اجمالی با هم تعارض ندارند و هر کدام در فرضی است که دیگری در آن فرض نیست ولی چنین برائت مشروطی، دلیل خاصی می خواهد و از اطلاقات ادله برائت، ترخیص مطلق استفاده می شود، نه ترخیص مشروط و در حقیقت اشکال اثباتی دارد نه ثبوتی.

در ما نحن فیه شهید صدر - رحمه الله - می فرماید اجرای اصل برائت نسبت به هریک از دو طرف علم اجمالی ما، فی نفسه مقید به قیدی است که در فرضی جاری می شود که برائت از دیگری جاری نمی شود و در نتیجه ترخیص قطعی در مخالفت شکل نمی گیرد چون در یک فرض و با هم رفع تنجیز نمی کنند تا ترخیص قطعی لازم بیاید.

بیان مطلب فوق این است که زمانی اصل برائت از وجوب نفسی وضوء یا غسل، برای نفی معصیت و عقاب زائد ، جاری می شود که مکلف بخواهد هر دو واجب را ترک کند اما اگر ذات واجب دیگر _ احرام یا زیارت _ را انجام دهد دیگر برائت از وجوب نفسی وضوء یا غسل جاری نخواهد شد چون که در ترک آن یک عقوبت دارد یا به جهت وجوب نفسی آن و یا به جهت وجوب تقید احرام یا زیارت به آن ، با ترک آن از بین می رود پس یک معصیت و یک عقاب در ترک وضوء یا غسل قطعی است.

پس به لحاظ نفی اصل عقاب برائت جاری نمی شود و به لحاظ عقاب زائد هم برائت جاری نمی شود زیرا در فرض فعل ذات احرام یا زیارت، به عدم وجوب عقاب زائد علم داریم زیرا که محتمل نیست وضو، هم واجب نفسی باشد و هم غیری، بلکه یا واجب نفسی است و یا غیری، پس با فرض فعل ذات احرام و زیارت، علم داریم که در ترک غسل یا وضوء دو معصیت و دو عقاب شکل نمی گیرد پس در این فرض اصل برائت از وجوب نفسی وضو جاری نمی باشد و تنها در فرض ترک آن واجب دیگر، این برائت جاری می شود و این بدان معنا است که اصل برائت از وجوب نفسی غسل یا وضوء تنها در فرض ترک آن واجب دیگر و عصیان یک طرف علم اجمالی، جاری است که فرض سقوط اصل برائت از تقید است پس نمی تواند با آن أصل، معارض باشد زیرا هر دو برائت در یک تقدیر و یک فرض با هم جاری نمی باشند.

بنابراین دو أصل برائت مذکور در فرض و حالت واحدی مؤثر و منشأ أثر نمی باشند بلکه هریک در فرضی اثر دارد و جاری می شود که نقیض فرض جریان دیگری است و این همانند دو أصل برائت مشروط در دو طرفین علم اجمالی است که محذوری ندارد و ترخیص قطعی در مخالفت را در بر ندارد بلکه ترخیص و تأمین در مخالفت احتمالی است.

این بیان نکته دقیق و صحیحی است و در نتیجه انحلال حکمی در صورت چهارم نیز تمام است البته در صورتی که واقعه تکراری باشد و ابتلای به آن در آینده معلوم باشد علم اجمالی تدریجی منجزی شکل خواهد گرفت که یا ترک تقید در دفعه اول مخالفت است و یا ترک وضوء یا غسل با ترک واجب دیگر در دفعه دوم مخالفت واجب نفسی دیگری است و این علم اجمالی تدریجی منجزی است.

ص: ۳۵۴

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در صورت چهارم بود از دوران بین نفسیت و غیریت فعلی مثل وضو از برای زیارت و یا غسل از برای احرام جائی که اصل آن واجب دیگر هم ثابت است ولی امر فعل وضو یا غسل دائر است بین این که واجب نفسی مستقلی باشد و به واجب دیگر، ربطی نداشته باشد و یا شرط در آن واجب باشد.

عرض شد این جا نیز مانند صورت سوم انحلال حکمی است و حق با مرحوم میرزا - رحمه الله - است که برائت از وجوب تقید جاری می شود و این جریان اصل، با برائت از وجوب نفسی وضو یا غسل معارض نیست و همچنین عرض شد این در جائی است که واقعه یکی باشد اما اگر واقعه تکراری شد، علم اجمالی تدریجی تشکیل و منجز می شود چون یا تقید در دفعه اول واجب است یا وضو در دفعه دوم واجب نفسی دیگری است و این، همان علم اجمالی به تکلیف منجز در یکی از دو زمان حال یا آینده است و در این جا برائت از تقید هم با برائت از وجوب نفسی وضو یا غسل در واقعه آینده ــ که وجوب دیگری غیر از وجوب معلوم بالاجمال در واقعه اول است ــ معارض می شود و موجب می گردد که اصول تعارض و تساقط نمایند.

معیار و ضابطه برای انحلال حکمی

از آنچه گذشت، روشن می شود که صورت سوم و چهارم، هر دو مبتنی بر نکته ای بودند و این نکته یک ضابطه و معیار از برای انحلال حکمی است که باید مورد توجه قرار بگیرد و آن ضابطه این است که هر جا دو طرف علم اجمالی ما به گونه ای باشند که مخالفت یک طرف، مستلزم مخالفت طرف دیگر نیز باشد به خلاف عکس آن ــ یعنی مخالفت یک طرف، مستلزم مخالفت طرف دیگر بود ولی مخالفت طرف دیگر، مستلزم مخالفت طرف اول نبود ــ در چنین مواردی علم اجمالی، منحل است به انحلال حکمی، چون اصل ترخیصی از طرفی که مخالفتش استلزام ندارد بدون معارض، جاری است چون مخالفت طرف دیگر، مخالفت قطعی هر دو طرف است و مخالفت قطعی مجرای اصل ترخیصی نمی باشد.

ص: ۳۵۵

این یکی از ضابطه های کلی انحلال است که هر جا مخالفت یک طرف مستلزم مخالفت قطعی هر دو طرف باشد در آن طرف، اصل ترخیصی جاری نخواهد بود چون اثر ندارد و فعلش منجز بوده و قابل ترک نیست به خلاف طرف دیگر که اصل برائت از آن جاری می شود و چون که در یک طرف است و مخالفت، احتمالی است ــ نه قطعی ــ و رافع منجزیت علم اجمالی نسبت به آن طرف خواهد شد ــ بنابر مسلک اقتضا ــ و این بحث مصادیقی دارد.

مصادیق بحث ــ مصداق اول

یکی از مصادیق آن، مورد دوران بین تعیین و تخییر یا دوران بین اقل و اکثر بالمعنی الاعم است که شامل دوران بین تعیین و تخییر نیز می شود زیرا که دوران امر بین اقل و اکثر به دو نحو است:

۱) اقل و اکثر ارتباطی، که در باب مرکبات و اجزاء و شرایط است و در آن موارد، انحلال حقیقی هم ادعا شده است.

۲) نحو دیگر که در ذیل آن بحث است بحث از دوران امر بین تعیین و تخییر است که واجب مردد بین دو عنوان متباین از نظر مفهوم هستند که یکی از دیگری اعم و جامع نسبت به آن است مثلاً نمی دانیم در کفاره و وجوب خصال ثلاثه، خصوص عتق رقبه واجب است یا احدی الخصال الثلاثه، که این نیز عنوان واحد جامعی است که مفهوماً باعنوان عتق مباین است و در این جا اگر واجب احدی الخصال باشد، واجب تخییری است و اگر خصوص عتق رقبه باشد واجب تعیینی است و این دوران بین تعیین و تخییر است که چون عنوان تعیینی اکثر از جامع است و در عالم تحلیل، منحل است به جامع و خصوصیت که گفته می شود دوران بین أقل و اکثر بالمعنی الاعم است و الا آن دو عنوان مفهوماً با هم مباین هستند.

ص: ۳۵۶

در آن جا بحث می شود که این علم اجمالی آیا منحل است یا خیر؟ که قطعاً انحلال حقیقی نـدارد چون امر و وجوب به یکی از دو عنوان متباین باهم خورده است که با یکدیگر تداخل نداشته تا گفته شود یکی معلوم الوجوب است و دیگری مشکوک، اگر چه در صـدق، عموم و خصوص باشـند لیکن در انحلال حکمی این علم اجمالی ـ بنابر مسـلک اقتضا ـ بحث می شود و گفته می شود ضـابطه ذکر شـده در اینجا صادق است و گفته انـد برائت از وجوب تعیینی عتق جاری است و با برائت از جامع، معارض نیست زیرا که ترک جامع ـ که بترک افرادش می باشـد ـ مخالفت قطعی هر دو طرف این علم اجمالی است زیرا که عتق هم با ترک جامع ترک می شود و این مخالفت قطعی است که مجرای اصل ترخیصی نمی باشد

و این یـک مصـداق از همان قاعـده و ضابطه کلی می شود لهـذا اصل برائت از تعیین جاری می شود ولی از تخییر و یا وجوب جـامع برائت جـاری نمی شـود چون ترک جـامع مخـالفت قطعی هر دو طرف است پس بـا این برائت نمی شود جـامع را کنـار گـذاشت ولی تعیین کنـار می رود و انحلال حکمی درست می شود البته بنـابر اقتضـا یعنی بنـابر این که علم اجمـالی مقتضـی موافقت قطعیه است نه علت تامه آن، که تفصیل آن در بحث اقل و اکثر خواهد آمد.

مصادیق بحث ـ مصداق دوم

یکی دیگر از موارد، مورد بحث ما است که واجب مردد باشـد بین اینکه نفسـی است یا غیری، به نحوی که در صورت سوم و چهارم ذکر شـد که در این دو صورت، از وجوب نفسـی وضو برائت جاری نمی شود أما از تقیـد به وضوء یا غسل در صورت چهارم یا اصل وجوب مقید ـ یعنی نماز با وضو ـ در صورت سوم، برائت جاری می شود زیرا که در آن، ضابطه صادق است که ترک وضو مستلزم مخالفت قطعی تکلیف معلوم بالاجمال است بر خلاف ترک مقید و یا تقید همانگونه که شرح داده شد.

در اینجا دو طرف علم اجمالی ما اقل و اکثر بالمعنی الاعم هم نیستند زیرا که قید خارج از مقید است و دو طرف علم اجمالی در هر دو صورت با هم مفهوماً و مصداقاً متباین می باشند ولیکن نکته انحلال حکمی و ضابطه کلی آن _ که در تعیین و تخییر ذکر شد _ در اینجا نیز جاری است یعنی آن ضابطه _ همان نکته ای است که گفته شد _ أعم از اقل و اکثر بالمعنی الاعم یا دوران بین تعیین و تخییر است و به عبارت دیگر روشن می شود نکته، انحلال تعیین و تخییر بالخصوص نیست بلکه نکته اش این ضابطه است که مخالفت یک طرف علم اجمالی مخالفت قطعی باشد و مستلزم مخالفت طرف دیگر هم باشد تا در آن اصل ترخیصی جاری نشود و در طرف دیگر اصل ترخیصی بلامعارض باشد.

مصادیق بحث _ مصداق سوم

مورد سوم دوران امر بین وجوب احد الضدین که ثالث دارند یا حرمت ضد دیگر است مثلاً در نماز شک کنیم آیا استقبال الی الکعبه واجب است یا استدبار کعبه _ که انحراف بیش از شرق و غرب است _ حرام است که اگر این علم اجمالی حاصل شد استقبال و استدبار، ضدین هستند ولی ضدینی که ثالث هم دارند چون ممکن است نه استقبال کعبه نماید و نه استدبار، مثل این که از کعبه منحرف شود ولیکن تا حد استدبار و بیش از شرق و غرب قبله نرسد و اگر در این مورد، مخالفت یک طرف _ که حرمت استدبار قبله باشد _ صورت گیرد، استقبال را هم ترک کرده است چون فعل احد الضدین مستلزم ترک ضد دیگر است و این مخالفت قطعی است یعنی اگر استدبار کند، نمازش قطعاً باطل است چونکه یا مانع را انجام داده و یا شرط را ترک کرده است و به همین علت، نماز، قطعاً باطل است و مخالفت قطعی شده است اما گر ترک استقبال کند از آنجا که مستلزم استدبار نیست، مخالفت این طرف علم اجمالی، مخالفت قطعی نمی باشد پس از حرمت استدبار برائت جاری نمی شود ولی از وجوب استقبال جاری می شود و اثرش جواز ترک استقبال است ولی باید استدبار نکند و این علم اجمالی منحل است.

مصادیق بحث _ مصداق چهارم

مورد چهارمی که برای این ضابطه تصویر شده، آن است که علم اجمالی به وجوب یکی از دو فعلی باشد که صدق و تحقق یکی مستلزم صدق و تحقق دیگری باشد ولیکن تحقق دیگری مستلزم تحقق اولی نباشد _ که در اینجا نیز جامع و فرد نمی باشند بلکه مفهوماً و مصداقاً با هم مباین هستند _ در این مورد نیز، ضابطه مذکور منطبق است مثلًا اگر در حجر اسماعیل، امر دائر باشد بین این که در نماز داخل حجر، استقبال کعبه واجب باشد یا استدبار دیوار حجر _ چه مستلزم استقبال کعبه باشد چه نباشد _ که در اینجا تحقق احدهما اعم از تحقق دیگری است چون اگر استقبال کعبه کند قطعاً استدبار دیوار حجر هم نموده است _ همیشه استقبال کعبه داخل حجر اسماعیل، مستلزم استدبار دیوار حجر است _ اما عکس، این گونه نیست یعنی می شود استدبار دیوار حجر بشود ولی مستقبل کعبه نباشد و مقداری از ارکان کعبه منحرف شود در این مورد نیز همان نکته انحلال جاری است یعنی برائت از وجوب استقبال کعبه جاری می شود و با برائت وجوب استدبار دیوار حجر معارض نمی شود چونکه ترک استدبار دیوار حجر مستلزم ترک استقبال کعبه و همچنین مخالفت قطعی می باشد پس مجرای برائت نیست بر خلاف عکس آن یعنی از وجوب أمر وجودی _ که أضیق صدقاً و تحققاً می باشد _ برائت جاری می شود ولیکن برائت از وجوب اوسع تحققاً و صدقاً جاری نمی شود به همان ضابطه و نکته کلی که گفته شد.

بنابر این ضابطه کلی انحلال حکمی علم اجمالی در ما نحن فیه این نکته است که مخالفت یک طرف علم اجمالی، مستلزم مخالفت طرف دیگر هم باشد بر خلاف عکس آن و این موارد و مصادیق متعددی دارد.

ص: ۳۵۹

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

صورت سوم و چهارم

بحث در دو صورت سوم و چهارم در موارد دوران وجوب یک واجبی بین نفسیت و غیریت ــ که مقتضای اصل عملی چیست ــ بود.

صورت سوم جایی بود که علم اجمالی داریم یا وضو واجب نفسی است یا نماز، که در این صورت وضو، واجب غیری آن می باشد و همچنین اصل آن فعل دیگر مقید به وضوء، طرف علم اجمالی ما است و وجوب ذات نماز معلوم نیست.

صورت چهارم این بود که می دانیم اصل نماز و یا احرام بر ما واجب است ولی نمی دانیم آیا نـذر وضو، مستقلاً بوده است ــ پس واجب نفسی است ــ یا ضـمن زیارت ــ پس تقید زیارت به وضو واجب است ــ یعنی طرفین علم اجمالی، وجوب نفسی وضو یاوجوب غیری آن برای واجبی است که اصل وجوبش معلوم است و تقیدش به وضو، معلوم نیست.

در هر دو صورت علم اجمالی ما منحل بود زیرا از وجوب مقیـد یا تقیـد، برائت جاری می شود و معارض ندارد و علم اجمالی به انحلال حکمی منحـل می شود چون در طرف دیگر علم اجمـالی که وجوب نفسـی وضو است، اصل ترخیصـی جاری نمی شود طبق همـان ضـابطه و معیـار کلی ــ که گفتیم هر گاه مخالفت یک طرف علم اجمالی، مستلزم مخالفت طرف دیگر یعنی مخالفت قطعی باشد مجرای اصل ترخیصی نخواهد بود و اصل، در طرف دیگر بلامعارض خواهد بود و علم اجمالی منحل می شود ــ که این ضابطه کلی، در مانحن فیه یعنی دوران امر بین وجوب نفسـی وضو یا وجوب غیری آن برای واجبی دیگر ــ دو صورت سوم و چهارم ــ استثنائاتی دارد و باید تفصیل داده شود چون دوران امر واجبی بین وجوب نفسی یا غیری برای واجب دیگری، دارای فروضـی می باشـد از این نظر که ممکن است زمان واجب نفسـی با زمان واجب غیری فرق کند و ممکن اسـت زمان های این دو یک زمان باشد مثلاً نذر کرده است یا وضو بگیرد و یا نماز با وضو بخواند ولیکن اگر نذر وضو کرده باشـد در ساعت دیگری است پس ممکن است زمان ها متفاوت باشـد و دو زمان باشد یعنی اگر نذر وضو باشد در ساعت اول اسـت و اگر نذر نماز باشد در ساعت دوم است.

ص: ۳۶۰

فروض بحث

میرزای نـائینی و به تبع ایشـان آقـای خویی - رحمه الله - کلیه فروض را به طور دقیق بیان نکرده انـد و تنها به یک یا دو فرض اشاره نموده و از آن گذشـته انـد در صورتی که مقتضای بحث فنی و دقیق این است که به کلیه فروض اشاره شود که از زمان این دو واجب ۵ فرض ثبوتاً تصویر می شود زیرا که ممکن است زمان دو واجب محتمل، دارای یکی از نسب اربعه باشد که از آنجـائی کـه أعم بـودن یکی از دیگر دو فرض دارد ــ یعنی یـا زمـان واجب نفسـی اعم است و زمـان واجب غیری اخص و یا

بالعکس ـ نتیجهً مجموع فروض، پنج فرض می شود:

فرض اول: اینکه هر دو زمان یکی باشند که بحث های گذشته بنابر این فرض بود.

فرض دوم: این که زمان واجب غیری اخص و اضیق از واجب نفسی باشد یعنی اگر وضو، واجب غیری بود داخل وقت مثلاً ـ ظهر ـ واجب می شود چون نماز در آن وقت واجب می شود ولی اگر واجب نفسی باشد زمانش اوسع است و شامل قبل از وقت هم می شود.

فرض سوم: این که زمان واجب نفسی و زمان واجب غیری کاملاً با هم مباین باشند یعنی اگر نذر وضو کرده است زمانش قبل از وقت است و اگر واجب غیری باشد زمانش پس از دخول در وقت است پس برای هریک از دو طرف علم اجمالی زمانی غیر از زمان دیگری است.

فرض چهارم: این که میان زمان واجب نفسی و واجب غیری عموم من وجه باشد مثلاًـ در یک ساعت مشترک باشند و هر کدام یک ساعت مختص هم داشته باشند.

ص: ۳۶۱

فرض پنجم: عکس فرض دوم است یعنی اگر واجب، غیری بود وقتش اوسع است و اگر نفسی بود وقتش اضیق و بخشی از وقت واجب غیری است مثلاً ـ اگر نذر وضو کرده، خصوص ساعت اول وقت زوال است ولی اگر واجب غیری باشد تا آخر وقت ظهر، واجب غیری است حال باید احکام این فروض را در هر یک از دو صورت علم اجمالی یعنی صورت سوم و صورت چهارم گذشته بررسی کنیم یعنی لازم است معیار و ضابطه کلی انحلال حکمی را ــ که بیان شد ــ در هریک از این فروض در هر دو صورت تطبیق دهیم.

تطبیق در فرض اول و دوم

اما در فرض اول و دوم که تساوی هر دو زمان است یا زمان واجب غیری اخص باشد و زمان وجوب نفسی اوسع، حکم این دو فرض یکی است یعنی چه در صورت سوم و چه چهارم، انحلال حکمی علم اجمالی تمام است چون آن ملاک و معیار انحلال، منطبق است ــ هم در جائی که زمانها متساوی باشند و هم جائی که زمان وجوب نفسی اوسع است ــ چون ترک واجب نفسی مستلزم ترک وضو درهر دو زمان است و مخالفت هر دو طرف علم اجمالی و مخالفت قطعی خواهد بود و لذا اصل برائت از وجوب نفسی جاری نیست و اصل برائت از مقید ــ در صورت سوم ــ و از تقید ــ در صورت چهارم ــ بدون معارض خواهد بود و انحلال حکمی شکل می گیرد.

تطبیق در فرض سوم و چهارم

در دو فرض سوم و چهارم که زمان ها متباین باشند ــ یا تباین کلی و یا به نحو عموم من وجه ــ ضابطه و معیار انحلال، صادق نیست و علم اجمالی ــ در هر دو صورت سوم و چهارم ــ منجز می شود یعنی علم اجمالی ــ چه به صورت سوم باشد یا چهارم ــ در هر دو صورت با فرض تباین زمانهای دو واجب، آن علم اجمالی منجز می شود زیرا که معیار و ضابطه انحلال در هیچ یک از دو طرف علم اجمالی وجود ندارد یعنی مخالفت هر طرف بدون مخالفت طرف دیگر، ممکن می شود و مستلزم مخالفت قطعی نیست زیرا که می توان طرف دیگر را در زمان مختص، امتثال کرد. لهذا اصل برائت از هریک از دو طرف، فی نفسه جاری بوده و موجب تعارض و تساقط و منجزیت علم اجمالی خواهد بود.

حاصل این که اگر زمان هر یک از دو طرف علم اجمالی، مورد افتراقی نسبت به زمان دیگری داشته باشد، مخالفت و ترک یک طرف از آن دو در زمان خودش، مستلزم مخالفت طرف دیگری در زمانش نیست چون زمانها متباینین یا عامین من وجه هستند، در متباینین که مطلب روشن تر است چرا که اگر وجوب نفسی قبل از وقت باشد و وجوب غیری بعد از وقت، مخالفت واجب نفسی به ترک وضو در قبل از وقت یا ساعت اول است و این مستلزم ترک وضو در ساعت دوم که زمان واجب غیری است، نمی باشد و همچنین اگر زمانها عموم من وجه باشند چون درست است که در یک زمان مشترک هستند ولی دو زمان مورد افتراق دارند پس اگر وجوب نفسی را مخالفت کردیم یعنی آن را در ساعت مختص و مشترک ترک کردیم، می توانیم آن را در وقت افتراق واجب غیری بیاوریم و وجوب غیری را مخالفت نکنیم.

بنابر این در دو فرض تباین کلی یا جزئی میان زمان واجب نفسی از غیری، علم اجمالی و دوران بین وجوب نفسی و غیری در هر دو صورت سوم و چهارم گذشته منجز بوده و انحلالی در کار نخواهد بود.

تطبیق در فرض پنجم

أما فرض پنجم که زمان واجب غیری اعم و اوسع از زمان واجب نفسی باشد یعنی اگر وضو را نذر کرده است وقتش مثلاً هنگام زوال و لحظه اذان ظهر است ولی اگرنذر کرده نماز بخواند که وضو شرطش می باشد زمان آن نذر، ما بین زوال تا غروب است ــ این در صورت سوم ــ و در صورت چهارم نیز تقید همین گونه است که اگر تقید احرام به غسل، واجب است زمانش اوسع است و بعد از احرام هم می توان غسل کند اما اگر واجب نفسی است، همان زمان اول متصل به احرام واجب است.

این جا بین دو صورت سوم و چهارم فرق حاصل می شود و دیگر معیار انحلال حکمی در صورت سوم جاری نیست ولیکن این معیار، در صورت چهارم جاری است ولی به طور معکوس، یعنی از وجوب نفسی برائت جاری می شود نه از وجوب تقید.

اما در صورت سوم ــ که طرف علم اجمالی اصل مقید و وجوب نماز است ــ انحلال جاری نیست چون مخالفت هیچ کدام از این دو طرف، مستلزم مخالفت دیگری نیست چون وجوب نفسی به زمان اول مقید است و ترک آن، با ترک در همان ساعت اول حاصل می شود و این مستلزم مخالفت وجوب غیری نیست چون که زمان واجب غیری، اوسع بوده و باقی است پس اصل برائت از وجوب نفسی، برای نفی وجوب در آن زمان خاص، جاری است و در نتیجه با برائت از وجوب مقید جهت نفی لزوم انجام آن مقید ــ یعنی نماز با وضو در وقت موسع ــ معارض است و این دو اصل ترخیصی در دو طرف علم اجمالی با هم تعارض و تساقط می کنند یعنی اثر برائت از وجوب نفسی، این است که لازم نیست در ساعت اول وضو بگیرد و اثر برائت از وجوب مقید یعنی نماز با وضو هم این است که بتواند آن را ترک کند ــ حتی در ساعت دوم به بعد ــ و این دو اصل ترخیصی در مخالفت قطعی است پس علم اجمالی منجز می شود و هم باید در ساعت اول وضو بگیرد و هم بعدش نماز بخواند.

پس در فرض پنجم نسبت به صورت سوم از علم اجمالی، انحلال حکمی وجود ندارد و اما نسبت به صورت چهارم ــ که ذات نماز و یا احرام که می دانیم واجب است و تقید آن به وضو یا غسل، طرف علم اجمالی ما بوده و مشکوک است ــ اگر زمان واجب نفسی اضیق باشد مثلاً اگر غسل در احرام واجب نفسی باشد نه غیری، در ساعت و زمان اول، مثلاً ساعت متصل به احرام، واجب نفسی است ولی اگر واجب غیری باشد زمان و ساعتش اوسع است در این جا وقتی زمان وجوب نفسی اضیق شد، ضابطه انحلال، بر عکس منطبق می شود یعنی مکلف اگر بخواهد تقید غسل به احرام را انجام ندهد باید غسل را در هر دو زمان ترک کند چون زمان وجوب تقید و وجوب غیری اوسع است و این مخالفت وجوب نفسی را هم در بر دارد و مخالفت قطعی است پس ترک تقید در این صورت، ترک واجب نفسی هم می باشد چون بخشی از وقت غیری وقت نفسی هم هست پس برائت از تقید جاری نمی شود ولیکن اصل برائت از جوب نفسی وضو یا غسل در زمان اضیق، جاری می شود چون اگر نفسی باشد، باید در خصوص همان وقت مخصوص انجام شود و برای نفی آن برائت جاری می شود و این انحلال حکمی بر عکس انحلال جاری در صورت تساوی و یا أعم و اوسع بودن زمان واجب نفسی در این صورت است و اصل برائت وجوب نفسی را نفی می کند و اثبات می کند نتیجه وجوب غیری را.

البته این مطلب در صورتی است که اثر اضافه ای در وجوب غیری فرض نشود مثلاًـ نگوییم که باید غسل یا وضویش را برای واجب دیگر حفظ کند ــ اگر غیری باشد ــ و اما اگر نفسی باشد انجام غسل یا وضو در یک زمان کفایت می کند و لازم نیست تا انجام واجب دیگر، بر آن تحفظ نماید که در این صورت باز هم برای وجوب تقید اثری زائد درست می شود که برای نفی آن، از وجوب تقید برائت جاری می شود و باز هم تعارض شکل می گیرد و علم اجمالی منجز می شود پس بایستی فرض شود که خصوصیت اضافی ــ مثل سر نزدن حدث ــ در طرف تقید اخذ نشده باشد یا اگر اخذ شده باشد در طرف دیگر هم اخذ شود و بدین ترتیب رسیدیم به این که مقتضای اصل عملی در برخی فروض، اثبات نتیجه وجوب غیری است و در برخی فروض دیگر اثبات نتیجه وجوب نفسی و نفی غیری است و در برخی فروض هم لزوم احتیاط است.

دوران بین نفسیت و غیریت(۹۱/۰۲/۱۲)

Your browser does not support the audio tag.

صور چهارگانه در دوران بین نفسیت و غیریت

در رابطه با دوران امر واجب بین واجب نفسی و غیری چهار صورت ذکر شد دو صورت از آن چهار صورت، شبهه بدوی در وجوب نفسی فعلی مشکوک بین نفسی و غیری بود.

صورت اول: این که بدانیم آن فعل، واجب غیری است برای واجب دیگری و در عین حال احتمال بدهیم که وجوب نفسی دیگری هم – به سبب نذر یا سبب دیگری – به آن تعلق گرفته باشد که دراین جا از وجوب نفسی محتمل برائت جاری است چون که وجوب مستقل دیگری که مشکوک است، بوده و به لحاظ نفی عقاب زائد بر ترک آن، اصل برائت جاری می شود و نتیجةً نفی وجوب نفسی می شود.

ص: ۳۶۵

صورت دوم: صورتی است که مرحوم صاحب کفایه مطرح کرده بود که أمر مردد بود بین واجب غیری یا نفسی ای که منجز نیست مثل حائض که نمی داند نذر کرده وضو بگیرد – که از حائض مثلاً مشروع است – یا نذر کرده نماز بخواند که مقید به وضو است – ولی بر حائض واجب نیست – که این هم شبهه بدوی وجوب نفسی وضوء است.

صورت سوم: این بود که یا واجب نفسی است یا واجب غیری برای فعل دیگری است که آن فعل، واجب نفسی است مثلاً نذر کرده است که در این ساعت یا وضو بگیرد یا نماز بخواند – که مقید به وضو می باشد – گفته شد در این صورت هم این علم اجمالی حکما منحل است و اصل برائت از وجوب نماز که مقید به وضوء می باشد جاری می شود و نتیجةً وجوب نفسی ثابت می شود.

صورت چهارم: که همان صورت سوم بود با این تفاوت که اصل وجوب نفسی ذات واجب دیگر معلوم است ودر وجوب تقید آن به فعل وضو یا غسل شک دارد که یا واجب غیری برای آن واجب دیگر معلوم الوجوب است، یا واجب نفسی، در این دو

صورت گفتیم که نسبت به زمانهای دو طرف علم اجمالی - یعنی وجوب نفسی و غیری - پنج فرض متصور است که در آن فروض، نتیجه فرق می کند و به تفصیل گذشت و در همه آن فروض پنچگانه، مقتضای اصل عملی در دو صورت سوم و چهارم - یعنی دو صورت علم اجمالی به وجوب نفسی یا غیری - منجزیت وجوب نفسی بود یا به تنهایی و یا با وجوب مقید یا تقید به جز در فرض پنجم از صورت چهارم که انحلال حکمی علم اجمالی به طور معکوس جاری بوده و وجوب غیری (وجوب تقید) منجز می شود و وجوب نفسی با اصل ترخیصی نفی می گردد و نتیجه، اثبات وجوب غیری می باشد.

صورت پنجم: که این صورت را شهید صدر - رحمه الله - بر چهار صورت دوران بین وجوب نفسی و غیری اضافه کرده است که از حیث وجود علم اجمالی به تکلیف فعلی، مثل صورت سوم است ولی در عین حال نه وجوب نفسی، منجز است و نه وجوب غیری و از دو طرف علم اجمالی اصل برائت جاری است و آن در جائی است که اگر واجب، غیری باشد - یعنی واجب دیگری مقید به آن باشد - آن واجب مردد به اطراف و امور غیر محصوره است مثلاً- نذر کرده که در این ساعت یا وضوء بگیرد یا فعل مستحب دیگری را که مقید به وضوء است انجام دهد و آن مستحب دیگر را فراموش کرده و فعلاً مردد بین همه مستحبات شرعی است که اطراف و مواردش غیر محصور است و قابل انجام نمی باشد که در حقیقت در این صورت، به تکلیف نفسی مردد بین اطراف غیر محصوره، علم اجمالی دارد که یکی از آن اطراف، وجوب وضوء می باشد و این علم اجمالی حکم سایر علوم اجمالی در اطراف غیر محصوره دارد که طبق مشهور منجز نمی باشد.

حکم تنجیز در شبهه غیر محصوره

البته در منجزیت علم اجمالی در شبهه غیر محصوره میان اصولیون اختلاف است فتوای مشهور عدم منجزیت است و برخی قائل به منجزیت شده اند توضیح این که شبهه محصوره یا شبهه تحریمی است و یا وجوبی، در شبهه تحریمی علم اجمالی به حرمت در یکی از اطراف غیر محصوره داریم مانند این که می داند یکی از ظرف ها - که زیاد و غیر محصور می باشند - نجس است در این جا گفته شده است میزان در غیر محصوره بودن، آن است که به جهت کثرت اطراف، مخالفت قطعیه همه آنها ممکن نباشد ولی موافقت قطعیه ممکن است زیرا که می تواند همه را ترک کند ولی گفته اند چون شبهه غیر محصوره است، لازم نیست همه را اجتناب کند و موافقت قطعی کند بلکه مانند شبهه بدوی برائت در اطراف جاری است.

ص: ۳۶۷

ولی در شبهه محصوره وجوبیه، مطلب عکس است و موافقت قطعی ممکن نیست ولی ترک مخالفت قطعی است به این که یک طرف را انجام دهد که دیگر به مخالفت، قطع نخواهد داشت.

در هر دو شبهه گفته اند شبهه غیر محصوره منجز نیست و مانند شبهه بدوی است یعنی نه وجوب موافقت قطعیه دارد و نه حرمت مخالفت قطعیه، و بعضی در شبهه غیر محصوره مطلقا قائل به تنجیز هستند یعنی در تحریمی قائلند به وجوب اجتناب از همه اطراف و در وجوبی - تا جایی که می تواند - قائل به وجوب انجام اطراف شده اند که این مبنای برخی از متاخرین است.

برخی نیز میان شبهه غیر محصوره تحریمی و وجوبی فرق قائل شده اند لیکن مبنای متقدمین این است که در شبهه غیر محصوره مطلقا، نه موافقت قطعیه در شبهه تحریمی لازم است و نه مخالفت قطعیه را در شبهه وجوبی باید ترک کند چون در هر دو که یکی از موافقت قطعی یا مخالفت قطعی ممکن نشد، آن دیگری هم لازم نیست انجام بگیرد و برائت در همه اطراف - مانند شبهه بدوی - جاری است.

گفتار شهید صدر:

اینجا شهید صدر - رحمه الله - می فرماید کسی که این مبنا را قائل است در صورت پنجم در مانحن فیه می تواند با وجود اینکه علم اجمالی به وجوب نفسی یا غیری آن دارد، اصل وضو را ترک کند چون وجوب نفسی وضو طرف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره است که از همه اش برائت جاری می شود و وجوب غیری نیز قابل تنجیز نیست بلکه تنجیز مخصوص وجوب نفسی است که آن هم دائر است بین اطراف غیر محصوره که همه اطراف آن در حکم شبهه بدوی است.

بنابراین در این صورت نتیجه اصل عملی – علی رغم وجود علم اجمالی به تکلیف فعلی – نفی وجوب نفسی و غیری – هر دو – می باشد

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد یک صورت پنجمی هم قابل تصویر است، غیر از چهار صورتی که ذکر شد که دو صورتش شبهه بدوی بود و دو صورتش، صورت علم اجمالی، که بحث از انحلال این علم اجمالی هم گذشت.

صورت پنجم: مرحوم شهید صدر – رحمه الله – در ابتدا شبهه بدوی را ذکر نکرده اند و صورت دوم ایشان، صورت سوم است که ما مطرح کردیم و یک صورت سومی را ذکر کرده اند که ما آن را صورت پنجم قرار دادیم و آن اینکه اگر بدانیم مثلاً وضوء یا واجب نفسی است یا واجب غیری است برای واجب دیگری که مردد است بین امور متعدد غیر محصور مثلاً ـ آن مستحب مشروط به وضو را که نذر کرده، فراموش نموده و نمی داند آیا فقط وضو را نذر کرده یا آن مستحب دیگر را که مردد بین افراد غیر محصوره ای از مستحبات است و مقصود ایشان از اضافه کردن وجدا نمودن این صورت این است که در اینجا با این که علم اجمالی داریم اما از آنجا که مردد است بین اطراف عدیده غیر محصوره، لذا علم اجمالی ما در واجب نفسی در شبهه غیر محصوره است که یکی از آنها وضو است.

کلام مشهور در شبهه غیر محصوره

مشهور در علم اجمالی در شبهه غیر محصوره – چه شبهه تحریمیه، چه وجوبیه – قائل شده اند که این علم اجمالی منجز نیست و شبهه غیر محصوره مانند شبهه بدوی است و برخی مانند آقای خوئی – رحمه الله – در اینجا هم قائل به تنجیز علم اجمالی هستند است و کسانی که قائل به عدم تنجیز هستند هم در شبهه وجوبیه و هم در شبهه تحریمیه قائل به عدم حرمت مخالفت قطعیه هم شده اند یعنی علم اجمالی در شبهه غیر محصوره نسبت به مخالفت قطعی نیز منجز نیست و در تعریف شبهه محصوره نیز گفته اند که ضابطه اش آن است که آن قدر زیاد باشد که شخص قادر به ارتکاب همه اطراف آن نباشد – که قهراً در شبهه تحریمیه، مخالفت قطعیه به خاطر آن ممکن نیست چون قادر بر ارتکاب جمیع اطراف نیست – و در شبهه وجوبیه موافقت قطعی ممکن نیست چونکه امتثال همه اطراف ممکن نیست و در هر دو، قائل به جریان اصل ترخیصی در همه اطراف شده اند و گفته اند که اصول در اطراف با هم معارضه ندارد و لذا ارتکاب هر طرفی بلامانع است و اصل برائت از آن جاری است.

ص: ۳۶۹

این مطلب را در شبهه وجوبیه هم قائل هستند و گفته اند از همه اطراف، برائت جاری می شود هر چند لازمه اش مخالفت قطعی واجب معلوم بالاجمال است ولی برخی گفته اند باید در شبهه وجوبیه بعض اطراف را بیاورد و یا باید تا وقتی که می تواند انجام دهد ولی مشهور قائلند به اینکه مخالفت قطعی هم اشکال ندارد و محصور نبودن و کثیر بودن موجب عدم تعارض اصول و جریان آن در همه اطراف است ولذا موجب سقوط علم اجمالی می گردد.

نظر شهید صدر درباره مبنای فوق

البته این مبنـا، مـورد انتقـاد آقـای خـوئی - رحمه الله - قرار می گیرد ولی شـهید صـدر - رحمه الله - در آن بحث، این مبنـا را صحیح می داند و در آن یک بیان فنی داشـته و قول مشـهور را قبول می کند و قائل است: شبهه غیر محصوره حتی وجوبیه، به شبهه بـدویه ملحق می شـود لهـذا ایشـان این صـورت پنجم را - که در تقریرات، صورت سوم است - برای اثبـات همین نکته اضـافه می کنـد که اگر دوران واجب نفسـی به نحـو علم اجمـالی بـود لکن اطراف دوران، غیر محصـوره بود این علم اجمـالی دیگر منجز نیست و مخـالفت قطعی آن هم جـائز است و این صـورت مثـل صـورت اول شـبهه بـدوی می شود - که از وجوب نفسی وضو هم برائت جاری می شود - و شبهه غیر محصوره درحکم شبهه بدوی است پس می تواند وضو را هم ترک کند با این که قطعاً با ترک وضو، مخالفت قطعی اتفاق می افتاد.

ص: ۳۷۰

اشکال بر کلام شهید صدر

در این جا اشکالی به ذهن می آید که در موارد شبهه غیر محصوره این که مخالفت یک طرف مستلزم مخالفت قطعی اطراف دیگر است فرض نشده بود لهذا ممکن است گفته شود که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی هم منجز نخواهد بود یعنی جریان اصول ترخیصی از همه اطراف هم، مانع عقلی ثبوتی و اثباتی ندارد زیرا مثلاً کثرت اطراف سبب عدم تناقض ترخیصی در تمام اطراف با تکلیف معلوم بالاجمال می شود لهذا از هر طرف، چون شبهه بدوی است و ترکش هم مخالفت قطعی نیست، برائت جاری می شود و مشمول اطلاق ادله اصول ترخیصی می باشد.

اما در ما نحن فیه این گونه نیست و محذور عدم جریان برائت از وجوب نفسی وضوء، به این جهت است که در ترک آن مخالفت قطعی معلوم بالاجمال است که این، در ترک سایر اطراف علم اجمالی غیر محصور نیست لهذا محذور ثبوتی قبح ترخیص و یا محذور اثباتی تناقض در جریان اصل ترخیصی از وجوب وضوء موجود است همانند ترخیص در اطراف علم اجمالی محصور، که به جهت محصور و محدود بودن ترخیص در دو طرف، آن محذور را دارد و موجب عدم جریان اصل ترخیص در هر دو طرف می شود.

بنابراین قیاس ما نحن فیه به سایر موارد شبهات غیر محصوره، قیاس مع الفارق است و در نتیجه این علم اجمالی در شبهه غیر محصوره نسبت به وجوب وضو - که درترکش مخالفت قطعی تکلیف معلوم بالاجمال است - منجز است و مانند علم اجمالی غیر محصور است، پس این صورت هم به همان صورت سوم و چهارم ملحق است و وجهی برای مستثناء کردن آن نیست.

جهت سوم

بحث در استحقاق ثواب و عقاب بر واجب غیری است که باید در دو مقام بحث شود:

مقام اول: اصل استحقاق ثواب و عقاب بر واجب غیری - که بیشتر بحث کلامی است.

مقام دوم: در امکان قصد قربت با وجوب غیری یعنی امکان قربی بودن امر غیری، زیرا که در بعضی از واجبات غیری مثل وضو و غسل قصد قربت شرط است و بحث می شود آیا با امر غیری می شود قصد قربت کرد یا خیر؟

أَمّا مقام اول:

مشهور گفته اند که امر غیری نه بر مخالفتش عقاب است و نه بر موافقتش استحقاق ثواب، و استحقاق و عقاب برای واجبات نفسیه است.

اشکال آقای خویی

بعضی هم مثل مرحوم آقای خوئی - رحمه الله - به این مطلب اشکال کرده اند و گفته اند نسبت به عقاب صحیح است که مکلف به خاطر ترک مقدمات، عقاب جداگانه نمی شود و عقاب، بر ترک واجب نفسی است ولی این که بر فعل مقدمه به قصد اطاعت و انقیاد، استحقاق ثواب نیست، درست نمی باشد و موضوع ثواب اوسع از امتثال واجب نفسی است و اگر فعل مقدمه به قصد انقیاد انجام گیرد استحقاق ثواب است و یک دلیل حلی یا وجدانی و یک دلیل نقضی هم آورده اند.

دلیل حلی

دلیل حلی این است که ما وجداناً می بینیم آنچه موضوع ثواب است، انقیاد بوده نه واقع تحقق مطلوب نفسی مولا و لذا در موارد انقیاد که مکلف فکر می کرد فعلی واجب است و انجام داد و بعداً معلوم شد که واجب نبوده است استحقاق ثواب است چون انقیاد انجام شده است و این نسبت به انجام مقدمه به قصد انقیاد نیز صادق است و انقیاد بافعل مقدمه به قصد اطاعت هم مصداق پیدا می کند.

ص: ۳۷۲

دلیل نقضی

اگر کسی مقدمه ای را انجام داد مثلاً به سمت مکه حرکت کرد ولی حکومت سعودی مانع شد در این صورت قطعاً ثواب می برد هر چند واجب نفسی انجام نشده است و مثل کسی که در خانه مانده و حرکتی نکرده، نیست و خدا به این شخص نیز ثواب می دهد و این، دلیل بر تعدد ثواب نسبت به واجب غیری است چنانچه به قصد انقیاد و اطاعت و رسیدن به واجب نفسی انجام شود هر چند واجب نفسی انجام نشود.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت سوم بود و عرض شد که لازم است در دو مقام بحث شود:

مقام اول: اینکه آیا امتثال واجب غیری – ولو با قصد امتثال – دارای ثواب است، یا فقط استحقاق مدح دارد؟ یقیناً واجب غیری استحقاق عقاب که ندارد و آن ترک واجب نفسی است که دارای عقاب است ولی در ثوابش، مشهور قائلند که در امتثال واجب غیری هم (بما هو واجب غیری) استحقاق ثواب یا مدحی نیست و آنچه که موضوع ثواب است امتثال واجب نفسی است البته ممکن است امتثال واجب غیری باعث شود که واجب نفسی دارای ثواب بیشتری شود چون افعال بیشتری را دارد نه این که ثواب به خاطر واجب غیری باشد.

برخی مانند آقای خوئی – رحمه الله – در این مسأله قائلند که ثواب با عقاب فرق دارد و ترک واجب غیری (بما هو واجب غیری) مستحق عقاب و معصیت نیست بلکه ترک واجب نفسی موجب معصیت و عقاب می شود اگر چه به سبب ترک مقدمه است ولی در طرف ثواب قائل شده اند که خود فعل مقدمه با قصد انقیاد و اطاعت أمر و اتیان مطلوب نفسی مولا، سبب استحقاق است و لذا قائل به تعدد سبب ثواب شده اند که یکی خود فعل نفسی و دیگری هم مقدمات آن، در صورتی که با قصد توصل به ذی المقدمه بیاورد، می باشد و این هم ثواب دارد.

ص: ۳۷۳

در این مسأله ادعای وجدان و برهان هم کرده اند و گفته اند کسی که تلاش کرده و مقدمات را آورده ولی نتوانسته به خاطر یک عامل خارجی ذی المقدمه را بیاورد قطعاً فعلش استحقاق ثواب دارد و این معنایش این است که ثواب بر مقدمه، مربوط به تحقق ذی المقدمه نیست و این را هم به عنوان نقض و برهان آورده اند که نشان می دهد سبب استحقاق ثواب، متعدد است شهید صدر – رحمه الله – این بیانات فوق را به سه بیان بر می گرداند:

۱) بیان وجدانی

۲) بیان برهانی حلی (تحلیلی)

۳) بیان نقضی.

وجه اول: بیان وجدانی

این وجدان را - که در امتثال واجبی که با مقدمات است ثواب بیشتری است نسبت به واجبی که مقدمات ندارد - ما هم قبول داریم ولی این به معنای تعدد ثواب نیست بلکه به معنای بیشتر شدن ثواب واجب نفسی است چون فعلش شاق تر و سخت است مانند ثواب بر دو واجب مستقل از هم که یکی از آن دو سخت تر از دیگری است لذا استحقاق ثواب بیشتری دارد.

وجه دوم: بیان تحلیلی

که روز گذشته بیان شد که ملاک ثواب انقیاد است و انقیاد با عدم تحقق مطلوب نفسی قابل جمع است مثل موارد امتثال فعلی به تصور آن که واجب است ولیکن واجب نبوده و مکلف جهل مرکب داشته که در این صورت به آن، ثواب داده می شود با این که مطلوب نفسی در کار نیست و خیال می کرده واجب نفسی است و در مقدمه هم همین گونه است و انسان وقتی مقدمه را به انگیزه انجام ذی المقدمه و واجب نفسی انجام می دهد خود این فعل انقیاد است و وقتی که فعل مقدمه مصداق انقیاد شد همین انقیاد سبب و موجب ثواب می گردد پس با تعدد انقیاد در مقدمه و ذی المقدمه تعدد سبب شکل می گیرد پس استحقاق ثواب نیز متعدد است.

پاسخ شهید صدر

این بیان را شهید صدر - رحمه الله - پاسخ می دهد که ما در حقیقت دو منشأ ثواب داریم:

۱) ثواب انفعالی.

۲) عقلی.

ثواب انفعالی یعنی میل آمر به ثواب دادن که سبب آن حصول مطلوب و آنچه به نفع آمر است می باشد چون برای او نفعی حاصل شده و خوشش آمده و دوست دارد در مقابل آن جزائی به او بدهد و این ثواب قطعاً تابع واقع تحقق مطلوب و غرض نفسی است و این مشخص است و در آن بحثی نیست.

موضوع و قوام ثواب عقلی

بحث در سبب ثواب عقلی است که همان گونه که گفته شد موضوعش انقیاد است ولی انقیاد چگونه تحقق یابد؟ و قوامش به چیست؟ قوامش به تحقق واجب نفسی در خارج نیست چون در موارد جهل مرکب، عقلاً ـ استحقاق ثواب هست در حالیکه واجب نفسی صورت نگرفته است ولهذا گفته شده که موضوع و قوام ثواب عقلی به امتثال مطلوب نفسی زعمی است یعنی مکلف وقتی می بیند آنچه را که مولا امر کرده، انجام می دهد این انقیاد است و امتثال اعتقادی در انقیاد کفایت می کند حتی اگر تحقق مطلوب نفسی واقع نشده باشد و این شخص خاضع و منقاد مولایش شده و انقیادش حاصل شده است.

گفتار آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی - رحمه الله - خواسته توسعه دیگری هم بدهد که در فعل مقدمه هم یک انقیاد دیگری است - چه ذی المقدمه را انجام بدهد چه انجام ندهد - که مشهور این انقیاد را انقیاد مستقلی نمی دانند بلکه می گویند این همان انقیاد واحد واجب نفسی است و مکلف وقتی مقدمه را با قصد توصل به واجب نفسی انجام می دهد این امتثال، شروعی است در تحقق همان انقیاد واحد مطلوب نفسی است و انقیاد با تحقق واجب نفسی دو تا نمی شود بلکه یکی است چون مطلوب نفسی یکی است و موضوع انقیاد عقلی، تحقق زعمی و قصدی همان واجب و مطلوب نفسی واحد مولا است.

حاصل اینکه چون مامور به نفسی یکی است امتثال زعمی آن و در نتیجه انقیادش هم یکی خواهد شد و شروع در مقدمه به قصد توصل به واجب نفسی، شروع در آن انقیاد واحد است نظیر شروع به مطلوب نفسی مرکب که از افعال مستقلی تشکیل شده است که بدون شک هریک، انقیاد مستقلی نیست زیرا که یک مطلوب نفسی مستقل که مرکب است بیشتر نیست.

بنابراین وحدت مطلوب نفسی سبب وحدت امتثال و وحدت سبب انقیاد می شود ولی مقدار وجودی این سبب، توسعه وضیق پیدا می کند به نحو کل و جز - مانند خط کوتاه و بلند - نه به نحو کلی و فرد - مانند یک انسان و دو انسان - یعنی از اول تکبیره الاحرام، انقیاد شروع شده ولی انقیاد، تا آخر واحد است و متعدد نمی شود و از اولین جزء شروع شده تا آخرین جزء واحد است و این امتثال طویل است مثل خط طویل که دو خط نیست، یک خط است و کمیت فرد واحد سعه وضیق پیدا می کند و این مدعای مشهور است که صحیح است و با آن، پاسخ بیان حلی مرحوم آقای خوئی - رحمه الله - داده می شود که فعل مقدمه با قصد توصل، انقیاد هست ولیکن انقیاد مستقلی نیست بلکه انقیاد واحدی است که - در صورت تحقق واجب نفسی طویل و ممتد است - که ممکن است موجب کثرت ثواب هم بشود نه اینکه سبب و انقیاد متعدد شده باشد مانند امتثال دو واجب مستقل از هم مثلاً روزه و نماز.

نقض شهید صدر بر قول به تعدد

ص: ۳۷۶

شهید صدر - رحمه الله - بر قول به تعدد، نقضی وارد می کند و آن، نقض به اجزاء و افعال مستقل در یک مرکب واجب است که قطعاً با تعدد آنها سبب استحقاق ثواب، متعدد و مستقل از هم نمی باشند بلکه امتثال واجب نفسی مرکب همچون واجب نفسی بسیط، یک امتثال و یک انقیاد و یک استحقاق ثواب در بر دارد نه بیشتر و انقیادیت مقدمه بیش از انقیادیت اجزاء نیست پس اگر اجزاء انقیاد و سبب مستقلی نباشند، مقدمه بطریق اولی است و احتمال این که اگر مقدمه جزء باشد دیگر انقیادش ثواب ندارد، نمی رود.

بنابراین وجه دوم مرحوم آقای خوئی - رحمه الله - نیز - حلاً و نقضاً - تمام نیست.

وجه سوم: بیان نقضی

نقض به اینکه اگر مقدمات را آورد و موفق به انجام ذی المقدمه نشد این جا نباید مستحق ثوابی باشد زیرا که حتی وجود زعمی فعل ذی المقدمه هم نیست پس باید قائل شوید استحقاق ثواب ندارد با این که یقیناً مستحق است و این دلیل بر استقلال ثواب بر انقیاد در مقدمه از ذی المقدمه و واجب نفسی است.

پاسخ بیان نقضی

جواب این نقص روشن است زیرا که اولاً: اگر در اجزاء این کار را کرد چه می گوئید آنجا ثواب دارد یا خیر؟ پس در اینجا نیز باید قائل شوید که بر هر جزئی، انقیاد و سبب ثواب مستقل موجود است و شما یقیناً این را نمی گوئید و ثانیاً: پاسخ به این نقض همان است که گفته شد: که تحقق اصل انقیاد، به فعل مقدمه با قصد توصل به واجب نفسی و امتثال آن شروع می شود ولی وقتی واجب نفسی را هم انجام می دهد یک انقیاد است و انجام آن مقدمات به قصد رسیدن به مقدمات، سبب و انقیاد مستقلی نیست بلکه جزئی از آن انقیاد است که چون می خواسته واجب نفسی را انجام دهد شروع در مقدمات امتثال، شروع در امتثال واجب نفسی است و در حقیقت مقدار این انقیاد این جا تمام نمی شود بر خلاف جائی که نتواند واجب نفسی را انجام دهد که آن انقیاد واحد در همین جا تمام می شود پس این دلیل بر تعدد نیست بلکه این دلیل است بر این که اگر جائی ذی المقدمه نیامده در آنجا انقیاد کوتاه شده است نه این که انقیاد متعدد می شود پس این نقض هم جواب داده می شود.

شهید صدر و تحقق اختیاری و اضطراری ذی المقدمه

شهید صدر – رحمه الله – این جا اضافه ای دارد که استحقاق ثواب بر مقدمه که به قصد توصل انجام می گیرد در جائی است که عدم تحقق ذی المقدمه اضطراری باشد اما اگر به اختیار خودش واجب نفسی را نیاورده و برایش بدا حاصل شده باشد و مثلاًـ پس از رسیدن به مکه، نخواست حج را انجام دهد این جا با فعل مقدمه، انقیاد هم شکل نمی گیرد چون شرطش این است که اختیاراً توصل را ترک نکند به نحو شرط متأخر و این مطلب هم در باب اجزاء و هم در باب مقدمات است و انسان وجداناً احساس فرق می کند در جائی که ممنوع بشود و قادر بر ادامه نباشد و بین جائی که خود اختیاراً منصرف شود و بر گردد که در صورت دوم انقیاد هم شکل نگرفته و استحقاق ثواب هم ندارد.

نقد کلام شهید صدر

ما این که اصلاً انقیاد حاصل نشده باشد را قبول نداریم بلکه انقیاد قبلی با قصد توصلی که این قصد جداً از قبل بوده است شکل گرفته بله استحقاق این شخص کمتر از کسی است که نیت توصل را تا آخر داشته است ولی اصل انقیاد بودن مقدماتش را نمی توان انکار کرد و این که گفته شود عدم رجوع – به نحو شرط متأخر – شرط است، خلاف وجدان است و بعید است مدرکات عقل عملی که امور واقعی هستند مشروط به شرط متأخر باشند.

نقضی هم وارد می شود زیرا که قصد توصل قصد قربی است – چنانچه بعداً خواهیم گفت – و لذا در مقدماتی که عبادی هستند اگر کسی در قربیت، قصد توصل کند کافی است و مثلاً در تیمم قصد می کند توصل به واجب نفسی را و کافی است حال اگر قرار شد انقیاد شدن فعل مقدمه با قصد توصل – به نحو شرط متأخر – مشروط باشد به عدم ترک اختیاری آن واجب نفسی اگر کسی با قصد توصل به نماز وضو بگیرد یا تیمم کند ولیکن بعداً بداء برایش حاصل شود و نماز نخواند باید بگوییم وضو یا تیمم او باطل است چون مقربیت و حسن فعل فرع آن است که انقیاد کرده باشد و چون مشروط است به این که باز نگردد پس انقیادی از ابتدا نبوده و علی وجه حسن واقع شده و قربی نمی باشد با این که جزماً چنین نیست.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

در جهت سوم از دو مقام بحث می شود مقام اول: استحقاق ثواب بر فعل مقدمات و واجب غیری و جائی که مکلف به قصد رسیدن به واجب نفسی، فعلی را انجام می دهد و به خاطر فعل مقدمه، استحقاق ثواب دارد و چنانچه مستحق ثواب است، آیا فعل مقدمه و واجب غیری، سبب مستقل است یا استحقاق ثواب بر ذی المقدمه است که چون ذی المقدمه شاق شده، ثواب بیشتری دارد.

مقام دوم:

این مقام در این است که آیا می شود امر غیری مقرب باشد یعنی با قصد امتثال امر غیری ـ مستقلاً ـ و بدون در نظر گرفتن امتثال امر نفسی، مقربیّت حاصل می شود یا باید امتثال امر ذی المقدمه را قصد بکند تا فعل مقدمه، قربی و حسن شود که از آن به قصد توصل تعبیر می شود و این بحث، غیر از بحث سابق است چرا که بحث سابق، در استحقاق ثواب بود و گفته شد: فعل مقدمه، حتی با قصدی که قربی است ـ مانند قصد توصل و امتثال امر نفسی ـ انقیاد مستقلی نیست و توسعه انقیاد آن واجب نفسی است.

این جا می خواهیم ببینیم آیا این داعویت امر ـ و به خاطر امر مولی انجام دادن که موجب قربیت مقدمه می شود ـ تنها با قصد امتثال أمر نفسی انجام می گیرد و یا با امر غیری مستقل از امر نفسی هم صورت می پذیرد که باید در صورت اول، قصد امر نفسی بکند و تا امر نفسی را قصد نکند فعل مقدمه اضافه به مولا نمی شود و مقرب نیست زیرا مقصود از مقربیت همین است.

ص: ۳۷۹

۱ـ کلام مشهور

مشهور این است که امر غیری، مقرب نیست و کسی نمی تواند مستقلاً امر غیری را داعی قربی قرار داده و به مولا تقرب یابد و همواره امتثال و تقرب به مولی این گونه است که باید امتثال امر نفسی را قصد بکند و فعل مقدمه هم ـ فضلاً از ذی المقدمه ـ این گونه مقرب می شود و این مطلب وجدانی است و اگر کسی هم قائل به ملازمه و وجوب غیری مقدمه بشود، آن وجوب، یک وجوبی نیست که صلاحیت مقرب بودن را دارا باشد بلکه آنچه را که انسان را به مولا نزدیک می کند باعث می شود فعل را به خاطر مولا و برای او انجام دهد، مطلوبات نفسی مولی می باشند.

برای این مطلب تقریبات و بیاناتی ذکر کرده اند که این ها برهان نیستند ولیکن مقرب مطلب می باشند و این بحث در مقدمات و شرایط عبادی واجبات اثر دارد زیرا که اگر اوامر غیری نمی توانند قربی باشند، باید شرایط عبادی مانند وضوء و غسل و تیمم با قصد توصل به امتثال امر به ذی المقدمه انجام گیرند و یا اینکه استحباب نفسی داشته باشند که در بحث آینده

از آن بحث می شود.

۲ـ کلام برخی از اصولیون

برخی تصور کرده اند که اگر مقدمات موصله واجب باشد ـ که صحیح نیز همین است ـ بنابراین قصد امر غیری مستلزم قصد امر نفسی و قصد توصل است چون وقتی امر غیری به خصوص حصه موصله از مقدمه تعلق گرفته باشد، پس باید متعلقش را قصد کنیم و وقتی در متعلق، توصل اخذ شده است، قصد مقدمه موصوله، مستلزم قصد توصل است و مستقل از آن نیست بنابراین گفته شده است اصل این بحث در جائی است که مطلق مقدمه واجب باشد.

ص: ۳۸۰

نقد تقریب فوق

این مطلب صحیح نیست و در آن، بین دو معنا از قصد توصل، خلط شده است ما مقصودمان از قصد توصل: قصد امتثال امر نفسی به ذی المقدمه است یعنی داعی قرار دادن آن و اما لازمه مختص نمودن واجب غیری به مقدمه موصله این است که قصد به معنای اراده و اقدام بر ایجاد مقدمه موصله باشد که ممکن است به داعی امتثال امر و یا به غرض دنیوی باشد پس قصد توصلی که لازمه اختصاص وجوب غیری به حصه موصله است، غیر از قصد توصلی است که به معنای داعی و امتثال امر بوده و منشأ مقربیت است و اصلاً استلزامی میان قصد ایجاد حصه موصله با داعویت امر نفسی و یا غیری نیست زیرا که ممکن است، انسان حصه موصله و مقدمه با ذی المقدمه را هر دو به خاطر غرض دنیوی انجام دهد، پس در این بیان میان دو معنای از قصد توصلی خلط شده است:

۱) قصد توصل به معنای داعی قرار دادن امر نفسی مولی.

۲) قصد به معنای اراده انجام حصه موصله از مقدمه که این دو به هم ربطی ندارند ــ عمده وجوه ذکر شده از برای عدم مقربیت أمر غیری، سه وجه است.

وجه اول

این وجه، مبتنی است بر وجوب خصوص حصه موصله و حاصلش این است که اگر متعلق وجوب غیری، خصوص حصه موصله شد، در این جا دو امر داریم:

۱) امر به ذی المقدمه که امر نفسی است.

۲) امر به مقدمه که غیری است و به مقدمه موصوله خورده است، داعویت و محرکیت عبارت از این است که من فعل را به غرض امتثال امر انجام دهم و دایره محرکیت این دو امر در اینجا ــ یعنی امر غیری به مقدمه موصله و امر نفسی به ذی المقدمه ــ به یک اندازه است و امر غیری اقل مونهً و مشقهً در محرکیت از امر نفسی نیست چون امر غیری هم به مقدمه موصله

خورده است که اگر بخواهد او را داعی و محرک قرار دهد باید هم مقدمه و هم ذی المقدمه را انجام دهد ـ مانند داعویت امر نفسی به ذی المقدمه ـ بر خلاف این که قائل شدیم امر، مطلق مقدمه واجب است که در این صورت امتثال و داعویت امر غیری بیش از فعل ذات مقدمه نیست یعنی اوسع و أسهل از داعویت امر نفسی است.

بنابراین طبق مبنای وجوب مقدمه موصله بالخصوص هر دوامر مقدار محرکیتشان و مقدار مشقتشان به یک اندازه است و هیچ کدام در حیطه محرکیت، با دیگری فرقی ندارد و اوسع از آن نیست و باید مقدمه و ذی المقدمه را با هم انجام دهد حال گفته می شود که امر نفسی یقیناً محرکیت و داعویت قربی دارد و بحثی در آن نیست ولیکن اگر بخواهد امر غیری، منضما به محرکیت امر نفسی، برای همان دو فعل داعی قرار بگیرد این تحصیل حاصل و محال است یعنی کسی که داعیش امر نفسی هست اگر بخواهد امر غیری هم داعی او باشد این معقول نیست چون نه غرض و ملاک زائدی در امر غیری به جز مطلوب نفسی موجود است که موجب شدت داعویت شود ـ مانند موارد تعلق دو أمر به یک فعل ـ و نه دائر محرکیت آنها باهم فرق می کند بنابر این امر غیری نه شدتی در محرکیت می آورد و نه محرکیت اضافه ای ایجاد می کند پس با قصد امر نفسی و محرکیت و داعویت بالفعل آن دیگر امر غیری نمی تواند محرک باشد.

اشکال به بیان فوق

ممکن است کسی بگوید امر غیری نمی تواند منضماً محرک باشد اما می تواند بدلا از امر نفسی و قصد توصل، محرک به فعل مقدمه باشد یعنی همچنان که می تواند داعی و غرض از انجام مقدمه، أصل توصل و امتثال امر نفسی باشد همچنین می تواند داعی، بدون توجه به امر نفسی، امر غیری باشد.

ص: ۳۸۲

پس این بیان تنها محرکیت امر غیری را منضماً با محرکیت امر نفسی باطل می کند نه بدلا از آن در صورتی که ما می خواهیم بگوییم امر غیری برای مقربیت، صلاحیت ندارد حتی به تنهایی.

پاسخ اشکال

می توان این اشکال را با اضافه مقدمه ای در درجه اول رد کرد که اگر أمر غیری بخواهد مستقلاً قابلیت محرکیت داشته باشد چون متعلقش غیر از أمر نفسی است _ یعنی مقدمه است نه ذی المقدمه _ لازمه اش این است که برای فعل مقدمه دو محرکیت مستقل وجود داشته باشد _ همچون موارد تعلق وجوب نفسی به مقدمه واجب دیگر _ مثل نماز ظهر، که مقدمه نماز عصر نیز می باشد و باوجود ملاک مستقلی از برای محرکیت امر غیری به مقدمه، بایستی هر دو باهم و منضماً بتوانند محرك باشند و شدت محرکیت شکل بگیرد با این که یقیناً چنین نیست و در صورت محرکیت امر نفسی، امر غیری دیگر صلاحیت از برای محرکیت ندارد.

وجه دوم

که بیان بهتری است این است که مقربیت و داعویت به معنای انجام فعل، از برای خواست مولا و مضاف به او است که عنوان اطاعت و انقیاد امر مولاـ را در بر دارد و ما در مقام اول گفتیم موضوع اطاعت و انقیاد مولاـ تحقق موضوع ثواب انفعالی و عاطفی است یعنی جائی انقیاد مولی است که آن مطلوب نفسی مولا از نظر قصد و علم مکلف به خاطر او انجام گیرد و این مستلزم آن است که داعی حرکت مکلف، امتثال موضوع ثواب انفعالی که همان مطلوب نفسی است، باشد پس باید آن مطلوب، قصد و داعی قرار گیرد تا بشود آن را به خاطر مولی انجام داد و به او اضافه نمود و مقدمه، چنین موضوعیتی را ندارد تا بشود آن را به داعی امر غیری انجام داده و به مولا اضافه کرد البته مقصود از مطلوب نفسی و موضوع ثواب انفعالی غرض اقصی نیست تا گفته شود _ چنانچه مرحوم عراقی گفته است _ که ممکن است در خود واجب نفسی هم غرض نباشد بلکه مقصود، غرض و مطلوب مولی بما هو مولی است که همان مطلوبی است که مولاـ بر عهده مکلف قرار می دهد پس داعی، قرار دادن مطلوب و امر نفسی است که انقیاد و اطاعت و اضافه شدن فعل به مولا و همچنین مقربیت را در آن ایجاد می کند نه أمر غیری.

وجه سوم

این است که همانگونه که در مراد تکوینی غرض و داعی انسان از فعل مقـدمه، رسـیدن به ذی المقـدمه و غرض و مراد نفسـی است و مقـدمه را برای خودش انجام نمی دهـد امتثال اراده تشـریعی مولی هم به معنای جایگزینی مکلف از عمل خود مولی و تحرک از اراده او است که اگر بخواهـد عمـل را به خـاطر مولی انجـام دهـد و اراده مولی را داعی خود قرار دهـد، بایـد قصـد امتثـال اراده نفسـی را داشـته باشـد و غرضـش انجـام آن اراده باشـد نه انجـام متعلق اراده غیری و این بیان همماننـد بیان سابق وجدانی و صحیح است.

بنابراین مقربیت و داعویت أمر غیری معقول نمی باشـد و همواره قربی شدن مقدمه از طریق قصد توصل یعنی داعویت و قصـد امتثال امر نفسی به ذی المقدمه است همانگونه که محققین علمای اصول فرموده اند.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بعد از بحث از این که وجوب غیری نمی تواند داعویت و مقربیت داشـته باشد و این وجوب، توصـلی است بحث صغروی واقع شده است که چگونه برخی از واجبات که واجب غیری هستند، عبادت قرار گرفته و در آنها قصد قربت لازم بوده و قربی شده اند مثل طهارات ثلاث (وضو و غسل و تیمم) که باید علی وجه قربی و عبادی باشند تا نماز صحیح واقع شود و الا نماز صحیح نیست و این یک بحث تطبیقی است که با وجود کبرای گذشـته چگونه در این مقدمات، مقدمه، قربی شده است و این خلاف آنچه گفته شده که: امر غیری قربی نیست، می باشد.

دراینجا گفته شده است که ثواب، بر خود مقدمه هم _ مستقل از ذی المقدمه _ بار است و این هم خلاف عدم استقلال ثواب بر مقدمه است پس در اینجا نیز دو مبحث است.

ص: ۳۸۴

اما بحث اول: که بحث از قربیت طهارات ثلاث است و اشکال در قربیت به وجوهی تقریب شده است که عمده آنها دو تقریب و دو وجه است.

وجه اول: این که گفته شـده وقتی طهارات، مقـدمه واجبی قرار می گیرنـد و مثلاً جزء نماز نیست بلکه مقـدمه آن بوده و قیـد، خارج از مقیـد است پس امر نفسـی، به وضو یا تیمم یا غسل نخورده است بلکه تنها مقـدمیت و وجوب غیری دارد اگر قائل به ملازمه شـدیم و گفتیم امر غیری هم قربی نیست و نمی توانـد داعویت و مقربیت داشـته باشـد بنابراین نمی شود واجب غیری، عبادت باشـد چون امری که به او خـورده است غیری است و برای داعویت و قربی بودن صلاحیت نـدارد و به عبـارت اخری قربی بودن یک واجب، فرع این است که امری که به آن تعلق می گیرد قابل داعویت قربی باشـد و چون که امر غیری قربیت و داعویت ندارد پس قربیت و عبادیت طهارات ثلاث، معقول نیست.

وجه دوم: بیان دور است و گفته انـد که امر غیری به جهت مقدمیت، امر توصـلی است یعنی غرض، انجام واجب نفسـی اسـت که متوقف بر آن است و در این جا آنچه که مقـدمه است، عبادت است زیرا شارع، طهارت علی وجه العباده را مقدمه و شـرط نماز قرار داده است پس بایـد با قطع نظر از تعلق امر غیری وتعلقش به طهارت، مقـدمیت داشـته باشد و مقدمیت فرع این اسـت که قربیت داشـته باشـد پس با قطع نظر از این امر بایـد قربیت و عبادیت محفوظ باشـد چون در (ما هو عباده) مقـدمه است پس نمی شـود ایـن قربیت و عبـادیت از خـود وجـوب غیری بیایـد چـون دور است زیرا تعلـق وجـوب غیری، فرع مقـدمیت است و مقـدمیت، فرع عبادیت است و اگر عبادیت متوقف و مسـبب امر غیری باشد، دور لازم می آید و این، شبیه آن دوری است که در امر تعبـدی گفته اند پس با قطع نظر از تعلق امر غیری، طهارات باید عبادیت داشـته باشـند و عبادیت نمی تواند از امر غیری حاصل شود و الا در طول امر غیری خواهد و حال این که پیش از امر غیری فرض شده است یلزم تقدیم المتاخر.

ص: ۳۸۵

این دو اشکال در کلمات اصولیون آمده است و خواسته اند این دو اشکال را حل کنند که نه دچار دور شوند و نه اینکه عدم قربیت امر غیری انکار شود و در اینجا چهار پاسخ وارد شده است یک جواب را مرحوم شیخ بیان فرموده اند و یک جواب را میرزای نائینی و یک جواب صحیحی را هم شاگردان میرزای نائینی و جواب دیگری را صاحب کفایه - رحمه الله - ذکر کرده اند که فی الجمله مورد نقد دیگران قرار گرفته است.

جواب شیخ

مرحوم شیخ - رحمه الله - شیخ می گوید: درست است که امر غیری به مقدمه عبادی تعلق گرفته و باید مقدمه در مرتبه سابقه، عبادت باشد تا امر غیری به او بخورد ولی ما می گوئیم: آنچه مقدمه است، امر معنوی است که دارای حسن ذاتی است و وضوء یا غسل یا تیمم، کاشف و یا محقق آن است که باید آن عنوان، تفصیلاً یا اجمالاً قصد شود تا تحقق یابد _ مانند عناوین قصدی مثل تعظیم _ و ما از طریق قصد امتثال امر غیری، آن عنوان معنوی واقعی را که نزد شارع معلوم است و نزد ما مجهول، قصد می کنیم.

پس در حقیقت قصد أمر غیری به معنای داعویت امر غیری نیست بلکه از باب مشیریت و معرفیت به آن عنوان، قصدی مبهم است که با قصد امتثال امر غیری، آن عنوان اجمالاً قصد شده و تحقق می یابد و آن عنوان معنوی حسن ذاتی یا عبادت ذاتی می باشد و بدین ترتیب نه مقصود، داعویت و قربیت امر غیری است تا اشکال اول وارد شود و نه عبادت طهارات، متوقف بر قصد أمر غیری و مسبب از آن است تا دور لازم آید و چون عبادیتش متوقف بر امر نیست و امر مشیر است در واقع، عنوان واقعی مجهول عندنا و معلوم عندالله را قصد می کنیم ولذا عبادیت منوط به قصد آن عنوان است نه آن که از خلال امر غیری به آن اشاره کرده و می توانیم آن را قصد کنیم.

نقد پاسخ شیخ

این پاسخ مرحوم شیخ - رحمه الله - تمام نیست زیرا

اولاً: نیازی به آن نیست و جواب ساده تری دارد که خواهد آمد و این حرف ها از باب ضیق خناق است.

و ثانیاً: اشکالی که صاحب کفایه - رحمه الله - مطرح نموده است وارد است که این گونه اشکال دور را حل کردید ولی این قصدی که قصد مشیر شد، قصد وصفی است نه غایی و قصد وصفی، قصد قربی نیست با اینکه قصد أمر در طهارات به نحو داعی قربی، لازم و شرط است.

یعنی شما می گوئید عنوانی که عبادت است آن عنوان، یک عنوان قصدی است و چون آن عنوان را تفصیلاً نمی دانیم تا آن را قصد کنیم پس از راه تعلق امر غیری به آن و قصد امر غیری، آن را قصد می کنیم و این قصد اجمالی آن عنوان است ولی این قصد، قصد وصفی است نه غائی و ما از برای قصد در باب افعال دو معنا داریم ۱) قصد وصفی که اراده عنوان است مثل احترام یعنی به معنای تعلق اراده عنوان احترام است و این، قصد قربی به معنای داعی قرار دادن امر نیست و در باب طهارات ثلاث قصد قربی أمر لازم است یعنی باید به داعی امتثال امر باشد و بدون آن باطل است و حال آنکه امر غیری برای داعی شدن صلاحیت ندارد.

پاسخ میرزای نائینی

ظاهر عبارت میرزای نائینی چیزی است که بعید است خودشان ملتزم شده باشند ایشان می فرماید: که امر نفسی به مقید نیز آن قیود شرعی را _ مثل طهارات ثلاث که شارع قرار داده _ در بر می گیرد و تعلقی هم به قیود شرعی پیدا می کند و قیود شرعی مامور به امر نفسی می شوند اگرچه جزء نیستند یعنی در باب قیود شرعی امر نفسی همان گونه که منبسط بر اجزا می شود، بر قیود شرعی هم منبسط می شود و مامور به امر نفسی می تواند عبادی باشد.

اشکال:

اگر گفته شود پس چرا مقدمات و قیود شرعی واجبات فرق می کنند؟ مثلاً قربیت و عبادیت در طهارت از خبث ـ که شرط نماز است ـ لازم نیست و همچنین گفته شده که لازم نیست همه اوامر نفسی ضمنی همچون اوامر نفسی استقلالی، عبادی باشند بلکه برخی عبادی و برخی غیر عبادی هستند یعنی برخی از او امر نفسی ضمنی می توانند عبادی باشند و برخی غیر عبادی بر حسب آنچه که در مرکب جزء یا قید قرار گرفته باشد که می شود جزء یا قیدی علی نحو عبادیت و با قصد قربت باشد یا ذاتش جزء یا قید باشد.

پاسخ اشکال:

ظاهر این مطلب قابل قبول نیست چون ظاهرش این است که باید ملتزم شد که مقدمه عقلی و شرعی با هم فرق می کند با اینکه گذشت که فرقی ندارند و در قیود شرعی تقیید داخل واجب نفسی است ولیکن قید خارج است و این هم برهانی است و هم وجدانی که امر به مقید امر به تقید است و قید، امر غیری ندارد و فرقی میان قید و جزء نخواهد بود با این که میرزای نائینی قبول دارد که قیود، امر غیری دارد و بعید است ایشان بخواهد این توسعه را بدهد که قید، واجب نفسی است. در ذیل عبارت ایشان آمده است که امر نفسی یک تعلقی هم به قید دارد و نگفته انبساط و ممکن است مقصود همان جواب بعدی باشد.

جواب سوم:

جواب دیگر این است که درست است که امر غیری قربی نیست و آنچه مقدمه است ـ با قطع نظر از امر غیری ـ طهارات عبادی است و اگر این عبادیت از امر غیری بیاید مثلاً دور و محذورات دیگر پیش می آید، ما عبادیت را از راه قصد امتثال امر نفسی به ذی المقدمه درست می کنیم زیرا که یک وقت انسان می گوید من وضو می گیرم تا به نماز برسم و امتثال کنم امر نفسی را و این همان توصل است یعنی قصد توصل به ذی المقدمه به داعی امتثال امر به ذی المقدمه و این داعی قربی است و این فعل هم مصداق انقیاد برای مولاـ می شود زیرا که مقدمه هم در این صورت به خاطر مولاـ انجام گرفته است این همان شروع در امتثال و انقیاد مستمر است که در بحث قبل گفتیم و از مقدمه شروع می شود و به ذی المقدمه ختم می شود پس قصد توصل و داعی قرار دادن امر نفسی هم قصد قربی است و مقربیت ایجاد می کند نه تنها نسبت به ذی المقدمه بلکه حتی نسبت به مقدمه اش و این عبادیت و قربیت متوقف بر امر غیری نیست بلکه متوقف بر مقدمیت برای امر نفسی به ذی المقدمه است.

لـذا حتی کسـی که وجوب غیری را قبول ندارد این داعی قربی را می پذیرد پس قصد توصل به معنای داعی یا قصد امتثال امر ذی المقدمه همان طور که می تواند داعی قربی و عبادی از برای مامور به نفسی قرار بگیرد، می تواند داعی برای قربیت مقدمه هم باشـد و مقـدمه می شود قربی چه واجب غیری باشـد و چه نباشد پس قربیت به خاطر قصد امتثال امر نفسـی است و ما نه به أصـل وجوب غیری نیاز داریم و نه به قربی بودن آن تا گفته شود وجوب غیری قربی نیست و بـدین ترتیب می توان هر مقـدمه ای را قربهً الی الله انجام دهیم مثلاً اگر سـیر الی الحـج را با قصـد امتثال امر به حـج و توصل به آن انجام دهیم مصـداق انقیاد و عبادیت می گردد هر چند لازم نیست چون شارع قربی بودن سـیر الی الحج را اخذ نکرده است پس قصد توصل به این معنا از برای قربیت مقدمات واجب، کافی است و متوقف بر وجوب غیری نیست تا چه رسد به داعویت و قربیت وجوب غیری.

این جواب، جواب درستی است ــ شایـد منظور میرزای نـائینی هم همین است ــ ولی خلاف ظاهر و یا صـریح عبارت او اسـت چون این مطلب دیگر مخصوص به قیود شرعی نیست و در مقدمات عقلی هم جاری است.

تقریری دیگر

تقریر دیگری کـه از محـذور دور می تـوان بیـان کرد آن اسـت کـه کسـی بـه شـکل دیگری اشـکال دور را بر این جـواب هم برگرداند و بگویداین هم مسـتلزم دور است و آن تقریب دوم از اشـکال این جا هم می آیـد ــ به لحاظ قصد قربی امر نفسـی و قصـد توصـل نه به لحـاظ وجوب غیری ــ و شایـد به خاطر این اشـکال صاحب کفایه این جواب را مطرح نکرده است زیرا که عبادیت مقدمه را از راه قصد توصل به ذی المقدمه درست کرد چون قصد توصل از مقدمه به ذی المقدمه، فرع مقدمیت است و نمی شود با غیر مقدمه قصد توصل کرد پس حصول قصد توصل، فرع این است که فعل مقدمیت داشـته باشد و آنچه مقدمه است مثلاًـ ذات فعـل وضوء نیست بلکه وضوء عبادی است پس مقـدمیت هم متوقف بر عبادیت است چون وضوئی که عبادت است مقـدمه است پس قصد توصل متوقف بر مقدمیت شد و مقدمیت متوقف بر عبادیت حال اگر بخواهید عبادیت را با قصـد توصل درست کنید این دور است زیرا معنایش توقف قصد توصل بر قصد توصل است.

ص: ۳۸۹

پاسخ محذور دور:

این اشکال صحیح نیست و جوابش این است که قصد توصل متوقف بر تمامیت مقدمه نیست بلکه متوقف بر ذات مقدمه است یعنی متوقف بر اصل توقف است ولو اینکه یک جزء از مقدمه باشد که در اینجا ذات وضو نیز مقدمه است ولی تمام المقدمه نیست و حصول قربت هم لازم است که با خود این قصد توصل حاصل می شود پس با ذات وضوء، قصد توصل می کند و با قصد توصل جزء دوم و تمامیت مقدمه شکل می گیرد و این کافی است از برای امکان قصد توصل ـ این جوابی است که در بحث تعبدی و توصلی به اشکال دور مشابه داده می شد ـ و به این ترتیب تقریب دور ـ که تقریب دوم است ـ هم اینجا و هم نسبت به وجوب غیری دفع می شود و این پاسخ درستی است و بدین ترتیب ظاهر می شود که تمام مقدمات واجبات نفسی باقصد توصل به ذی المقدمه به نحو داعی امتثال امر نفسی، قربی واقع شوند هر چند که لازم نباشد.

جواب چهارم:

این جواب را مرحوم صاحب کفایه از طریق ابراز استحباب نفسی طهارت داده است و گفته است که قربیتش از راه استحباب نفسی آنها است چون طهارات ثلاث دارای استحباب نفسی می باشند و این مستحب نفسی عبادی، مقدمه واجب نفسی یعنی نماز می شود و در این صورت عبادیت از طریق قصد آن امر استحبابی نفسی خواهد بود نه قصد امر غیری و نه قصد توصل تا دور پیش بیاید که این جواب فی الجمله صحیح است ولیکن کافی نیست چنانچه خواهد آمد.

قربیت و عبادیت طهارات ثلاث(۹۱/۰۲/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در قربیت و عبادیت طهارات ثلاث بود که مقدمه نماز است و گفته شد: امر مقدمی، امر غیری است که داعویت و مقربیت ندارد.

از این اشکال پاسخ هائی داده شده بود که پاسخ درست پاسخ سوم بود که گفته شد در تقرب به یک فعل، لازم نیست آن فعل مامور به نفسی باشد بلکه می شود انسان در تقرب به امتثال واجب نفسی از مقدمه آن واجب، امتثال و اطاعت را شروع کند و مقدمه را هم به داعی تقرب به خدا انجام دهد و این هم انقیاد است و چنانچه انقیاد شد حَسَن و عبادت و اطاعت محسوب می شود.

این جواب تام است و می شود همه مقدمات واجبات را با این قصد انجام داد به این صورت که اگر با داعی امتثال امر به ذی المقدمه انجام شود عبادت و قربی می شود هر چند که انجام مقدمه با قصد قربت واجب نباشد ـ مثل سیر الی مکه ـ ولی مکلف می تواند آن را هم با قصد قربت انجام دهد اما در طهارات ثلاث شرط شده و گفته شده که وضو و غسلی که بر وجه عبادت و حسن انجام بگیرد. مقدمه است بنابر این جواب سوم اصل اشکال را حل می کند این بیان فنی و اصلی در حلّ اشکال است .

جواب چهارم:

این جواب را صاحب کفایه قبول دارد که فی نفسه این جواب هم درست است ولیکن همه جا اشکال را حل نمی کند و حاصل آن جواب این است که: طهارات ثلاث ـ یعنی غسل و وضو و تیمم ـ استحباب نفسی دارند و فی نفسه مستحب عبادی هستند و امر نفسی می تواند مثل بقیه واجبات و یا مستحبات عبادی دیگر مقرب و عبادی باشد و آنچه که مقدمه نماز و واجب غیری است، انجام طهارت عبادی و آن مستحب است و از آن طریق عبادیت طهارات ثلاث و قربیت آنها توجیه می شود.

ص: ۳۹۱

این جواب متوقف است بر این که از نظر فقهی، دلیلی بر استحباب نفسی داشته باشیم و الا این جواب به کار نمی آید اما این بحث فقهی است که آیا دلیلی بر استحباب طهارات داریم یا خیر؟ که البته ادله ای در فقه مثل (الوضوء نور علی نور) آمده است که ما وارد این بحث نمی شویم ولی این جواب که آخوند خراسانی برای توجیه عبادیت طهارات ثلاث آورده است از نظر اصولی مورد اشکالاتی قرار گرفته است که به دو دسته تقسیم می شود:

۱) اشکالاتی که جواب ندارد

۲) اشکالاتی که پاسخ دارد.

اشکالات دسته اول، اشکال نخست:

اشکالی است که خود صاحب کفایه هم آن را وارد کرده و جواب داده که جواب وی درست نیست و آن اشکال این است که: عبادیت طهارات، با قصد امر نفسی استحبابی، در جائی است که مکلف، عالم به استحباب باشد و قصد امتثال آن را بکند اما اگر به استحباب عالم نباشد و فقط فکر می کرده مقدمه، واجب است و یا اگر هم عالم بوده از استحباب غفلت داشته و فقط به قصد مقدمه نماز، وضو گرفته باشد در این دو صورت اگر امر، واقعاً نفسی هم باشد، از ناحیه آن امر مقربیت حاصل نمی شود چون قصد امتثال آن امر نفسی را نکرده است تا عبادیت و قربیت شکل بگیرد چون استحباب نفسی داعی وی قرار نگرفته است.

سپس صاحب کفایه می گوید اگر مکلف به خاطر امر غیری و توصل به واجب نفسی، طهارت را انجام داده باشد در این صورت استحباب نفسی را نیز به نحو داعی بر داعی قصد کرده است زیرا آنچه که مقدمه است انجام طهارات با قصد استحباب نفسی است و قصد توصل، متضمن قصد واقع مقدمه است _ که همان انجام وضوء با داعی استحباب است _ اگر چه خود نمی دانسته است.

ص: ۳۹۲

نقد جواب اشکال نخست:

روشن است که این پاسخ تمام نیست چون داعی و انگیزه، از موجودات عالم نفس بوده و قوامش به علم و توجه است و اگر انسان علم و توجه به أمری نداشته باشد محال است آن أمر، داعی وی قرار بگیرد و داعی بر داعی در جائی معقول است که علم و توجه به آن داعی طولی باشد یعنی بداند آنچه مقدمه است، مستحب نفسی است تا اگر مقدمه را قصد کرد و به این که مستحب نفسی است و عبادیت و قصد امتثال امر نفسی، لازم است تا آن هم داعی و انگیزه وی قرار گیرد توجه داشت، این نحو داعویت شکل می گیرد و تا متوجه به آن نباشد داعویت به نحو داعی بر داعی نیز شکل نمی گیرد بله، اگر گفتیم قصد توصل از برای امتثال امر نفسی به ذی المقدمه، خود قصد قربی و انقیاد است، این همان جواب سوم است و دیگر استحباب نفسی لازم نخواهد بود.

پس اشکال نخست، اشکال مسجلی است که لازمه وجه چهارم این است که عبادیت طهارات ثلاث در جائی درست است که شخص به استحباب نفسی عالم بوده و به آن توجه داشته باشد و همچنین قصد امتثال آن را هم بکند و الا باید وضویش باطل باشد چون قصد قربت و عبادیت انجام نگرفته است با این که فتوا بر این نیست و قطعاً انجام طهارت با قصد توصل و امتثال امر به نماز صحیح و عبادت است و این عبادیت براساس وجه چهارم قابل توجیه نمی باشد.

اشکال دوم:

که این اشکال از اشکال اول فنی تر است این است که در برخی موارد این استحباب نفسی طهارت مرتفع می شود ولیکن بازهم مقربیت

ص: ۳۹۳

و عبـادیت بـا قصـد توصل انجام می گیرد مثل موردی که پـدر از وضوء یا غسل در موردی نهی بکنـد و یا موجب ایـذا مومن باشد که استحباب، از باب تزاحم ملاکی، رفع می شود و شاید ترک آن مستحب می شود و یا اگر اطاعت پدر واجب باشد در آن مورد ترک، واجب می شود و دیگر مکلف نمی تواند قصد اسـتحباب نفسی را بکند ولیکن اگر مقدمه واجب بشود از باب این که امر پـدر یا مؤمن، نمی توانـد وجوب شـرعی را رفع کنـد قصـد توصل معقول و قربی بوده و عبادیت را در این مورد نیز توجیه می کند.

نقد اشکال:

ممکن است در این جا اشـکالی شود که: درست است که این اسـتحباب نفسـی، که با امر پـدر نفی می شود ولی این در جائی است که مقـدمه واجبی نباشـد ولی اگر مقـدمه واجب شـد و امر پدر هم رافع وجوب نباشد، آنچه که مانع از اسـتحباب نفسـی است، رفع می شود و آن که رفع شـد به دلیل اسـتحباب تمسک می کنیم و در آن مورد اثبات اسـتحباب نفسـی هم می شود و باز هم از طریق استحباب نفسی عبادیت توجیه می شود.

پاسخ نقد:

این اشکال پاسخ دارد زیرا که

اولاً: خیلی از جاها ملاک اسـتحباب در ترک و اطاعت امر پدر ثابت می باشد هر چند خطاب ساقط شود زیرا که ملاک خیلی از جاهـا عرفی و ثابت است و یا طبق مبنای صاحب کفایه که دلالت التزامی خطابات را بر ملاکات در موارد تزاحم ساقط نمی داند، ملاک اسـتحباب در ترک ـ حتی در موارد مقدمیت از برای واجب ـ ثابت می شود و در نتیجه دو ملاک نفسی در این جا با هم تزاحم ملاکی دارنـد ۱) ملاک نفسـی استحبابی در فعل و ۲) ملاک نفسـی استحبابی در ترک که اگر چه کراهت یا اسـتحباب ترک هم فعلی نباشد، اسـتحباب فعل هم فعلی نخواهد بود چون که پس از کسـر و انکسار دیگر نه ملاک اسـتحباب نفسـی و نه خطـاب آن در کـار نخواهـد بود و دیگر نمی شود قصـد تقرب به ملاک نفسـی کرد بله با قصـد ملاک نفسـی ذی المقدمه و وجوب غیری می شود قصد تقرب نمود که رجوع به جواب سوم است.

ص: ۳۹۴

پس جاهائی که ملاک فعلی است و خطاب ساقط است تزاحم ملاکی شکل می گیرد و این یعنی کسر وانکسار ملاک استحباب فعل و استحباب ترک به خاطر امر پدر ـ مثلًا ـ و این مانع از امکان قصد تقرب با استحباب نفسی خواهد بود

و ثانیاً: در جائی که مندوحه باشد یعنی فرد دیگری هم باشد و نهی پدر به خصوص وضوء این آب باشد در اینجا دیگر میان اطاعت از امر پدر و واجب غیری دیگر تزاحمی نیست زیرا که مندوحه است و مکلف می تواند با آب وضو بگیرد و اگر این آب را انتخاب کرد امر پدر را عصیان کرده و اگر عصیان نمود دیگر قابل قصد قربت نیست که اگر اطاعت امر پدر مستحب باشد در این صورت استحباب ترک، فعلی است و اگر فعلی باشد دیگر استحباب فعل، فعلی نیست و مکلف نمی تواند آن استحباب را قصد قربت بکند بلکه تنها با قصد توصل می تواند قصد قربت کند آن هم به شرط این که اطاعت پدر واجب نباشد چون وجوب ذی المقدمه فعلی است و ملاک استحبابی در ترک، مانع از قصد تقرب با واجب نفسی نمی شود.

مَآل این دو اشکال به یک مطلب است که این وجه چهارم ـ که قربیت طهارات ثلاث را با امر نفسی استحبابی توجیه می کند ـ در همه جا به کار نمی آید زیرا

اولاً: باید توجه و علم به آن استحباب، نفسی باشد و در جائی که مکلف جاهل یا غافل از آن است از این طریق نمی تواند قصد قربت کند

و ثانیاً: در موارد وجود تزاحم ملاکی با استحباب ترک یا کراهت فعل، استحباب نفسی باقی نمی ماند تا بتوان از این طریق قصد قربت کند پس وجه چهارم فی الجمله مفید است نه بالجمله .

اما اشکالات دسته دوم

که این اشکالات وارد نیست اشکالاتی است که میرزا - رحمه الله - و برخی دیگران کرده اند .

اشکال اول:

یکی اینکه چون طهارت واجب غیری هم هست استحباب نفسی آن در وجوب غیری مندک می شود و دو حکم متقابل متضاد هستند و با هم جمع نمی شود و در یک واجب غیری مندک می شوند با از بین رفتن استحباب، دیگر قصد قربت آن ممکن نیست.

پاسخ اشکال:

این اشکال قابل دفع است زیرا اینجا اندکاک صورت نمی گیرد چون اگر قائل به عدم ملازمه و عدم وجوب غیری شویم که روشن است چون مقدمه، وجوب شرعی ندارد تا استحباب شرعی آن رفع شود واگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه موصله شدیم باز هم اندکاک در کار نیست چون آنچه واجب غیری است مقدمه موصله است و آنچه مستحب نفسی است جامع و اعم است و استحباب نفسی جامع، با وجوب یک حصه و فرد از آن منافاتی ندارد و اگر فرض کنیم مطلق مقدمه واجب باشد نه خصوص مقدمه موصله بازهم قصد استحباب نفسی در این جا ممکن است چون این به این معنا نیست که ذاتاً استحباب از بین رفته باشد بلکه تنها خطابش نیست ولی اصل و ذات مطلوبیت نفسی محفوظ است و در اثر اراده غیری مولا که به آن تعلق گرفته است یک اراده شدیده ایجاد شده است که در مرتبه ای از آن ذات ملاک و اراده نفسی محفوظ است و مکلف می داند این اراده شدیده را نسبت به مرتبه ضعیفه اش ـ که از ملاک نفسی نشأت گرفته است ـ قصد قربت کند یعنی ذات اراده و مطلوبیت مولا قربیت می آورد و نه حدش، و می شود حدّش اراده غیری باشد که اگر در ضمنش مرتبه ای از اراده نفسی باشد، برای مقربیت کافی است چون که وجود شدت اراده به سبب اراده غیری، مانع از مقربیت نیست بلکه اراده غیری مقتضی مقربیت نیست و داعویت مستقل ندارد ولی مانعیت از مقربیت آن بخشی که اراده نفسی است ندارد پس این اشکال وارد نیست.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در وجه تصحیح عبادیت طهارات ثلاث بود که گفته شد امر غیری، داعویت و مقربیت ندارد پس عبادیت این طهارات با چه قصدی و چه امری است، عرض شد و وجوهی ذکر شد که جواب چهارم، جواب مرحوم آخوند - رحمه الله - بود که عبادیت به خاطر امر نفسی استحبابی است و طهارت دارای امر نفسی است و با قصد آن امر نفسی، عبادیت حاصل می شود و بر این جواب اشکالات متعددی وارد شد که دو اشکال وارد را مطرح کرده و اشکالات دیگری هم شده که پاسخ دارد.

اشکال معروف این است که این استحباب در جائی است که مستحب نفسی، مقدمه واجب قرار بگیرد و الا دیگر استحبابش ساقط می شود چون واجب به وجوب غیری می شود و وجوب با استحباب جمع نمی شود و نهایتا وجوب غیری موکّد درست می شود که قابل مقربیت نیست.

پاسخ های متعدد از اشکال

این اشکال پاسخ های متعددی دارد که گذشت:

پاسخ اول:

آن که اگر ملازمه و وجوب غیری را نفی کردیم این اشکال مرتفع می شود.

پاسخ دوم:

آن که اگر قائل شدیم که مقدمه موصله وجوب غیری دارد، جامع وضو می تواند مستحب نفسی باشد و حصه موصله، آن واجب غیری می شود و امر استحبابی به جامع ــ بنحو صرف الوجود ــ و أمر وجوبی به فردی از آن اشکالی ندارد.

پاسخ سوم:

آن که بر فرض این که، وجوب و استحباب، درهم مندک شوند و یک اراده غیری موکدی ایجاد شود، باز هم قصد تقرب و امتثال استحباب نفسی، معقول است چون ذات اراده نفسی محفوظ است ــ ولو ضمن اراده واحده شدید غیری ــ و قابل داعویت و مقربیت است و این اراده شدید ایجاد شده مرتبه ای از آن ملاک نفسی را داراست پس قابل داعویت و مقربیت می باشد و مکلف می تواند به خاطر آن مرتبه ضعیفه که مندک است قصد امتثال کند و لازم نیست در قصد امتثال، حد اراده و شدتش هم ملاحظه شود ولذا ممکن است حد و شدتش غیری باشد ولی اصلش، چون ملاک نفسی دارد قابل داعویت است.

ص: ۳۹۷

حاصل جواب:

اینکه اشکال عدم مقربیت وجوب غیری و یا اشکال دور ــ هر دو ــ دفع می شود و به عبارت دیگر صلاحیت، برای قصد قربت در این وجوب و یا اراده موکد غیری موجود است و لازم نیست که وجوب قربی که نفسی است، حدش هم نفسی باشد بلکه می شود که غیری باشد و حدش مقرب نیست ولی چون که مانع هم نیست ــ بلکه مقتضی مقربیت در آن نیست ــ مانع از مقربیت ملاک یا اراده نفسی مندک نمی شود و اشکال دور هم حل می شود چون آن چه اخذ شده، قصد امر غیری نیست که گفته شد امر غیری متوقف بر مقدمیت است بلکه قصد ملاک نفسی و یا ذات اراده و مرتبه موجود در آن است پس قصد امتثال متوقف بر أمر غیری نیست این سه پاسخ از این اشکال داده شده که گذشت.

پاسخ چهارم، پاسخ میرزای نائینی

این پاسخ را خود میرزای نائینی وقتی این اشکال را مطرح کرده است فرموده است که به دو نحو، قابل تقریب است:

تقریب نخست: این مطلب که گفته شود اندکاک حاصل می شود و امر استحبابی از بین می رود درست نیست چون وجوب غیری در طول امر نفسی است و وقتی دو أمر در طول هم بودند دیگر مندک نمی شوند زیرا که امر نفسی به فعل خورده ولی امر غیری به «ما هو المقدمه» خورده و آن هم وضو با قصد امر نفسی است پس در حقیقت وجوب غیری بر «ما هو المقدمه» عارض شده است ــ که انجام وضو با قصد امر استحبابی نفسی ــ پس امر نفسی، در متعلق امر غیری اخذ شده و امر غیری، در طول آن است پس نمی تواند در آن مندک شود.

تقریب دوم: این دو درهم مندک نمی شوند چون متعلقشان، دو تا است به این نحو که: امر غیری به وضو با قصد قربت تعلق گرفته است و امر نفسی به ذات وضو، بنابر این متعلقشان دو تا می شود و تا کد شکل نمی گیرد چرا که شرط تا کد این است که دو أمر بر یک موضوع باشند.

نقد پاسخ میرزای نائینی

هر دو بیان ایشان برای حفظ امر نفسی، ناتمام است زیرا که

اولاً: آنچه مستحب است، ذات فعل نیست بلکه معروض امر نفسی استحبابی و غیری ــ هر دو ــ یک چیز است و آن فعل عبادی و با قصد حسن وقربت است و آنچه مستحب است وضو قربی است نه ذات وضو، و لذا اگر کسی به قصد تبرید وضو گرفت، امر نفسی را هم امتثال نکرده است و همین هم، در واجب غیری است پس متعلق ها یکی است نه دو تا و در طول هم.

ثانیاً: اگر هم در طول هم و یا متعدد هم باشند باز هم اشکال تضاد دفع نمی شود زیرا اگر تضاد را بین دو امر قائل شدیم، طولیت عنوان، رافع استحاله اجتماع ضدین یا متقابلین نیست زیرا طولیت به معنای تأخر و تقدم رتبی متعلق است و این مانع از اجتماع ضدین نیست و اجتماع ضدین در یک زمان، محال است اگر چه در طول هم باشند و خواهد آمد که برخی خواسته اند با اختلاف رتبه، تضاد بین حکم ظاهری و واقعی را حل کنند و آنجا گفته می شود که طولیت، اشکال ضدین را حل نمی کند و اجتماع ضدین در یک موضوع، در یک زمان محال است ولذا طولیت، رافع اشکال نیست و تعدد متعلق نیز اشکال را حل نمی کند زیرا که وجوب غیری ضمنی هم به ذات فعل می خورد و با استحباب، متعلقشان یکی می شود که محال است و تضاد شکل می گیرد، پس این پاسخ صحیح نیست.

اشکال دوم نائینی بر وجه چهارم

این است که در تیمم، این جواب صحیح نیست و تنها در وضو و غسل روایاتی داریم که می گوید غسل و وضو مستحب است ولی در فقه، چنین دلیلی در تیمم نداریم و روایات (التراب أحد الطهورین) ناظر به جنبه مقدمیت است و استحباب نفسی را نمی رساند.

پاسخ اشکال دوم میرزا

این اشکال را هم جواب داده اند که ما می توانیم از ضم دو دلیل، استحباب نفسی تیمم را هم ثابت کنیم، یکی آن دلیلی که می گوید تیمم هم طهور است که این، دلیل بر تنزیل تیمم، منزله وضو و غسل در طهوریت است و دلیل بر استحباب نفسی نیست ولی اگر این را منضم کنیم به دلیل دیگری که می گوید خود طاهر بودن مطلوب مولا ـ است که آیه {إن الله یحب المتطهرین} است ــ در صورتی که مراد، طهارت معنوی تنها نباشد بلکه طهارت شرعی از حدث را هم شامل باشد ــ در این صورت، استحباب استفاده می شود زیرا که خیلی از ادله استحباب با عنوان (یحبّ) آمده است که معلوم می شود که خود طهارت از حدث، مطلوب مولا است و دلیل تنزیل تیمم منزله طهارت وضوء و غسل استحباب را هم شامل می شود.

پس اطلاق تنزیل، حکم آیه استحباب را هم توسعه می دهد و برای تیمم هم ثابت می کند و در برخی از روایات در طهارت شرعی به این آیه دوم تمسک شده است.

اشکال سوم بر وجه چهارم:

که این اشکال، در کلمات شیخ آمده است و گفته شده است که استحباب نفسی روی عنوان طاهر بودن، آمده است نه وضو و غسل و تیمم ــ پس آنچه که مستحب نفسی است، طهور و طهارت است که مسبب از افعال غسل و وضو و تیمم است و این ها مولد طهارت هستند و خودشان طهارت نیستند یعنی آنچه که مستحب است، ذی المقدمه است و افعال، سبب و مقدمه آن هستند پس امر متعلق به آنها، غیری خواهد بود که امر غیری هم مقرب نیست پس فعل وضو و غسل و تیمم مامور به امر غیری استحبابی ــ نه امر نفسی استحبابی ــ خواهد شد و امر غیری هم مقرب نیست و اشکال بر می گردد.

ص: ۴۰۰

حاصل اشکال سوم:

این است که، آنچه مستحب است ذی المقدمه و مسبب است و فعل وضو و غسل و تیمم مقدمه و سبب آن قرار می گیرد و فرض این است که امر به ذی المقدمه و توصل به آن، اشکال را حل نکرد که اگر امر به ذی المقدمه اشکال را حل کند دیگر نیاز به امر نفسی نداشتیم و همان امر به نماز کافی بود.

پاسخ اشکال سوم:

پاسخ این اشکال هم روشن است زیرا که

أولاً: یک پاسخ فقهی دارد که در باب طهارات ثلاث بحث شده است که نسبت طهارات با افعال وضو و غسل و تیمم چیست؟ و طهور، خود این افعال است یا شیء دیگری که متولد از این افعال؟ و آنجا از روایات متعدد استفاده می شود که عنوان طهور یک مفهوم اعتباری است و این اعتبار، بر خود این افعال تطبیق داده شده است که در این صورت این اشکال وارد نیست و ذی المقدمه و مقدمه در کار نیست وامر استحبابی از خلال عنوان طهور، به خود افعال خورده است و مقربیت دارد و این اشکال مبنائی است و بحث فقهی است.

وثانیاً: جواب دیگر این که بر فرض، دو چیز هستند و افعال، امر نفسی ندارند بلکه امر غیری استحبابی دارند باز هم می گوئیم که ما نمی خواهیم با افعال، قصد قربت کنیم بلکه می خواهیم با طهور که مسبب است و امر نفسی دارد، قصد قربت کنیم و طهور را با قصد قربت می آوریم و لازم نیست فعل را با قصد قربت انجام دهیم و بنابر جدا بودن طهارت از افعال و مستحب بودن آن، بیش از این مقربیت شرط نخواهد بود و باید مسبب با قصد قربت انجام گرفته باشد و ما امر استحبابی را با فعل مسبب، قصد امتثال می کنیم و اشکال ندارد.

توسعه در مورد انقیاد(۹۱/۰۲/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

حاصل آنچه که در بحث طهارات ثلاث گفته شد این بود که عبادیت و قربیت مقدمه واجب از دو طریق معقول است:

طریق اول: اینکه امر نفسی داشته باشد و خود مقدمه فی نفسه مستحب باشد تا بتوان با آن قصد تقرب کرد و در مورد طهارات ثلاث این گونه گفته شده ــ حال یا هر سه یا دو تای از آنها ــ و این طریق فی الجمله درست است نه بالجمله و کسی که استحباب نفسی را نداند و به قصد یکی از غایات، انجام دهد؛ این طریق اول برای شخص غافل از امر نفسی دیگر جوابگو نیست. بنابراین قربیت نیاز به طریق دوم دارد.

طریق دوم: که کامل بوده و همه جا مورد استفاده واقع می شود، همان قصد توصل است یعنی مکلف فعل مقدمه را که انجام می دهد گاهی برای خودش انجام می دهد و گاهی برای رسیدن به ذی المقدمه و همچنین امتثال اطاعت امر الهی به ذی المقدمه، و اگر از او سؤال شود که داعی تو بر انجام مقدمه چیست می گوید رسیدن به ذی المقدمه و امتثال امر به ذی المقدمه، و این هم قصد امر قربی و انقیاد بوده و همچنین شروع در امتثال واجب نفسی ذی المقدمه می باشد و قابل اضافه به مولاـ و به خاطر او است و مقصود از قربیت و تقرب به مولاـ بیش از این نیست و این انقیاد منطبق بر خود فعل است و حسن فعلی دارد نه فاعلی و اساساً در بحث تجری خواهد آمد که آنچه که حسن و قبیح است همین دو عنوان جامع انقیاد و تجری یاخروج از زی رقیت مولا است و این ها دو عنوانی هستند که بر فعل صادق می باشند و حسن و قبح فعلی می آورند نه حسن فاعلی و در بحث تجری خواهیم گفت که موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب وقبح تجری است که اعم است از معصیت و تجری و از آن، به خروج بر مولا تعبیر می شود.

ص: ۴۰۲

در باب حسن و ثواب عکس مطلب فوق است یعنی موضوع حسن وثواب، انقیاد است و در جانب انقیاد که موضوع حسن عقلی است یک توسعه ای داریم که در طرف قبح عقلی هم موجود است که همان توسعه نسبت به جاهل مرکب است یعنی انقیاد هم در جایی که فکر می کند، چیزی بر او واجب است و انجام دهد در حالی که واقعاً واجب نبوده، صادق است و حسن است.

توسعه در انقیاد:

لیکن توسعه دیگری هم در انقیاد هست و آن این است که اگر فعل مقدمه به خاطر امتثال امر به ذی المقدمه انجام شود این هم شروع در انقیاد است که مانند شروع در اجزاء مرکبی که واجب است، می باشد و همین هم موجب حسن فعل و موجب مقربیت عمل می شود.

پس توسعه دیگری هم در انقیاد هست که انجام مقدمات به جهت رسیدن به ذی المقدمه و امتثال امر به ذی المقدمه است و

مقصود از مقربیت هم، چیزی غیر از این نیست که به خاطر مولا این کار را انجام دهد و مکلف در واجبات توصلی هم ــ که تقرب شرط نیست ــ می تواند قصد قربت کند و فعل او انقیاد مولی شده و ثواب هم می برد.

این توسعه نسبت به قبح معصیت در مقدمه حرام یا ترک مقدمه واجب نیست چون مقدمه حرام، شروع در معصیت نیست و تا وقتی که حرام را شروع نکرده، هنوز تجری هم انجام نداده است و این توسعه در طرف مقدمه حرام یا ترک مقدمه واجب نیست.

کلام امام در وجه دوم مقربیت:

ص: ۴۰۳

مرحوم امام - رحمه اللّه - این وجه دوم مقربیت مقدمه واجب را قبول نکرده و گفته است امر، تنها داعویت به متعلق دارد و این داعویت عقلی است نه شرعی.

نقد کلام امام:

این اشکال وارد نیست زیرا که مقصود از داعویت شرعی، همان داعی قرار گرفتن امتثال امر شارع است و روشن است که، اگر مکلف مقدمه را به خاطر امتثال امر مولا ـ انجام دهد، داعی وی، امتثال امر شارع به ذی المقدمه است و همین مقرب است و مقدمه را به مولا اضافه می کند و گفته می شود مقدمه را به خاطر امتثال امر شارع آورده است پس این جواب درستی است که قصد توصل، قصد قربی است اما کجا تقرب وانقیادیت در مقدمه، در عالم اثبات شرط است و این مربوط به دلیل آن قیود و مقدمات است و در

طهارت از حدث شرط است ولی در باقی قیود ــ مثل طهارت از خبث ــ شرط نیست ولذا اگر نماز گذار بدون قصد توصل، بدن و لباسش را بشوید باز هم مجزی است.

حال در اینجا یک بحثی بود که قبلاً گذشت که اگر مکلف بعداً نتواند ذی المقدمه را بیاورد انقیاد شده است اما در جائی که مکلف به قصد امتثال امر به نماز، وضو گرفته باشد ولی بعد پشیمان شده و نمی خواهد نماز بخواند شهید صدر - رحمه اللّه - تشکیک کرده و فرموده بودند که انقیاد با فعل مقدمه به قصد توصل، مشروط است به اینکه مکلف بعداً از قصدش عدول نکند و ما این را قبول نداشتیم و آقای خوئی - رحمه اللّه - هم می گفت اگر بعداً ممنوع شد یا برایش بداء حاصل شد، مقدمه قربی است و انقیاد واقع شده است ولی شهید صدر - رحمه اللّه - تفصیل دادند و طبق آن تفصیل، اگر اختیاراً بعداً نماز نخواند باید بگوئیم وضویش باطل است چون شرط متأخر انقیاد و مقربیت وضو، حاصل نشده است و استحباب نفسی هم مجزی نیست چون آن را قصد نکرده است.

پس از ناحیه عبادیت امر نفسی، قصد آن را نداشته و از ناحیه قصد توصل و انقیاد، به جهت مشروط بودن به شرط متاخر چنانچه از نیتش برگشت، از اول انقیاد حاصل نشده است و لازمه این حرف این است که در این جا وضو باطل باشد و حال این که از نظر فقهی کسی به آن قائل نیست و اگر واقعاً با قصد توصل وضو بگیرد و بعد از وضو برایش بداء حاصل شود و از نماز خواندن پشیمان شد کسی نمی گوید وضویش باطل می شود و این شاهدی بر این مطلب است که قول به عدم تفصیل درست است و در مقربیت کافی است که حین الفعل قصد توصل داشته باشد و فعل، به مولا اضافه شود چه این که بعداً ممنوع شود و یا بداء حاصل شود.

بله، اگر از اول چنین قصدی را نداشت، این قصد، قربی نیست اما اگر در زمان وضو گرفتن به قصد ذی المقدمه، وضو گرفت و بعد، از آن قصد برگشت، فعلش انقیاد است و صحیح می باشد و دیگر وضو اعاده ندارد.

نکته دیگر این که وجه دوم، وجه عامی است و در همه جا می آید و به این که باید وقت داخل شده باشد تا بشود قصد توصل کند، مشروط نیست چنانچه گفته شده است که اگر وقت داخل نشده اصلاً نماز واجب نیست تا قصد کند توصل و امتثال امر ذی المقدمه را برخلاف استحباب نفسی که قبل از وقت نیز موجود است.

اشکال به مطلب فوق:

این مطلب تمام نیست زیرا که قصد توصل مقرب، اعم است از قصد توصل به واجبی که وجوبش فعلی است یا فعلی نیست ولی مکلف می داند بعداً فعلی می شود ولذا قبل از وقت هم برای کسی که استحباب نفسی وضو را قبول نداشته و یا به آن التفات ندارد و به خاطر امتثال امر نفسی به ذی المقدمه ـ یعنی نماز ـ وضو بگیرد این قصد هم قصد قربی است و قصد توصل مختص به بعد از وقت نیست بلکه در هر جایی که قصد توصل ممکن باشد، می توان قصد کرد که یکی بعد از وقت است و یکی هم قبل از وقت، اگر بداند که این امر بر او فعلی خواهد شد.

و موضوع ترتب ثواب هم، انقیـاد است و همچنان که در بحث عقاب می گوئیم که موضوع عقاب، تجری است، موضوع ثواب عقلی و اسـتحقاق ثواب هم انقیاد است و این که استحقاق ثواب یعنی چه یک بحث کلامی است و به این معنا که بر خدا لازم است که ثواب بدهـد، نیست یعنی ترک اثابه قبیـح نیست و این قطعاً منظور نیست چون خداوند مالک و خالق انسان ها است و ثواب وی به بندگان از باب تفضل است.

بعضـی گفته اند اسـتحقاق ثواب به معنای استحقاق ثواب تفضلی است که نمی شود اسم این را استحقاق گذاشت چون تفضل در مقابـل اسـتحقاق اسـت ولی می شـود از این اشـکال این گـونه پاسـخ داد که مقصـود از اسـتحقاق، مـدح و تحسـین است و همچنین مناسب و حسن است که ثواب بدهد ولی هر حسـنی ترکش قبیح نیست زیرا که حسن و قبح نقیضـین نیستند و ضدین هستند مثلاً این که ایثار حسن است ولی ترک ایثار، قبیح نیست.

جهت پنجم (۹۱/۰۲/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

جهت پنجم:

در تشـخیص موضـوع واجب غیری بنـابر قبـول ملازمه است; که آیـا بر مطلق مقـدمه است یـا قیـد و شـرطی دارد و به عبـارت دیگری متعلق این وجوب غیری چیست؟ زیرا که در میان اصولیین در مطلق یا مشروط بودن واجب غیری اختلاف شده است و از مجموع کلمات اصولیین چهار قول استفاده شده است که اهمّ آنها دو قول است.

قول اول: که ظاهر عبارات صاحب معالم است; که می فرمایـد وجوب مقدمه مشـروط به اراده ذی المقدمه است و این که اگر مکلف بخواهـد واجب نفسـی را انجام دهـد، آن وقت واجب است که مقدمه را انجام دهد و مثلاً وجوب وضو برای کسـی که نمی خواهـد نماز بخواند بالفعل نیست و ظاهر عبارتش این است که اراده ذی المقدمه شـرط است در وجوب مقدمه و وجوب غیری مشروط است به اراده ذی المقدمه.

ص: ۴۰۶

قول دوم: که منسوب است به شیـخ انصاری - رحمه اللَه - که در تقریرات آمـده است و ظاهر تقریرات این است که ایشان هم قیـدی را در واجب غیری آورده انـد ــ که قصد توصل به ذی المقدمه است ــ ولی نه مثل صاحب معالم که اراده ذی المقدمه را شـرط وجـوب مقـدمه قرار داده است، بلکه ایشـان، قصـد را شـرط واجب قرار داده و فرموده است که اگر مقـدمه، بـا قصـد توصل انجام گرفت مصـداق واجب می شود و جامع مقـدمه واجب نیست بلکه خصوص آن حصه از مقدمه که با قصد توصـل انجام بگیرد، واجب است و این حصه با آن قصد، قید واجب می شود نه شرط وجوب.

جمع بین دو قول: بعضـی گفته انـد قیـدِ (قصـد توصل) در کلام مرحوم شیـخ - رحمه اللَه - همان قیـدِ (اراده ذی المقدمه) در کلاـم صـاحب معـالم است ولی او آن را قیـد و شـرط وجـوب قرار داده است و مرحوم شیـخ - رحمه اللَه - آن را شـرط و قید

واجب، ولیکن قیـد، در هر دو قول یکی است ولی، یکی آن را قیـد وجوب قرار می دهـد و دیگری آن را قید واجب، و فرقش در مرکز تقیید است نه در خصوصیت قید.

اشکال بیان فوق:

این مطلب صـحیح نیست و ممکن است در خود قیـد هم میان دو قول فرق باشـد و اراده ذی المقدمه با قصد توصل، با هم فرق دارد و اوّلی أعم است.

قول سوم: وجوب، خصوص حصه موصله از مقدمه است که در آن ایصال و موصله بودن، قید واجب است نه وجوب.

ص: ۴۰۷

قول چهارم: قول صاحب کفایه است که قائل به وجوب جامع و مطلق مقدمه است چه با قصد توصل انجام بگیرد و چه انجام نگیرد و چه موصل باشد _ یعنی ذی المقدمه را بعد از آن انجام بدهد _ یا انجام ندهد.

بررسی اقوال در جهت پنجم:

مهم از این اقوال، همان دو قول سوم و چهارم می باشد و دو قول اول و دوم _ مخصوصاً قول اول _ واضح البطلان است.

کلام میرزا در نقد قول اول:

اما قول اول که: کسی بگوید وجوب غیری مقدمه، مشروط به اراده ذی المقدمه است یعنی اگر مکلف ذی المقدمه را اراده کرد آن وقت مقدمه بر او واجب می شود; پاسخش روشن است و میرزای نائینی بهترین تعبیر را فرموده است که اگر کسی اراده نکرد که مثلاً نماز بخواند آیا وجوب نفسی نماز بر او باقی می ماند یا خیر؟ اگر بگوئید باقی می ماند و مولی، هنوز از او هم نماز می خواهد پس بنابر ملازمه، مقدماتش _ مثلاً وضو _ را هم می خواهد و اگر بگوئید که وجوب نفسی نماز، با عدم اراده نماز ساقط می شود که این واضح البطلان است.

بله، اگر بخواهد وجوب عملی و کاری مشروط به اراده آن کار بشود، این دیگر وجوب نیست و به یک معنا محال است وجوب باشد چون در فرض اراده فعل، آن فعل محقق می شود و وجوبش تحصیل حاصل است و در فرض عدم اراده هم ساقط می شود پس این الزام و ایجاب نیست و علی کل حال خلاف فرض است که مفروض این است وجوب نماز حتی بر تارک نماز، واجب و فعلی است.

ص: ۴۰۸

گفتار محقق عراقی:

ایشان لزوم لغویت و تحصیل حاصل را در خود وجوب غیری برده و فرموده است محال است وجوب غیری مشروط به اراده ذی المقدمه باشد ــ به نحو شرط وجوب ــ چون اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه است و اگر ذی المقدمه را اراده کند مقدمه را هم اراده کرده است پس مشروط بودن وجوب غیری مقدمه به اراده ذی المقدمه، باعث مشروط بودنش به اراده خود مقدمه می شود و مشروط بودن وجوب کاری به اراده آن کار، تحصیل حاصل و محال است.

اشکال به بیان عراقی:

این بیان محقق عراقی - رحمه اللَه - قابل دفع است ــ کبرویاً و صغرویاً ــ زیرا وجوب غیری، تبعی و قهری است و از باب ملازمه میان اراده غیری و نفسی است و وجوب، مجعول و انشائی نیست تا بگوئیم جعل وجوب مشروط به اراده آن فعل، لغو بوده و بر حکیم قبیح است پس اگر یک وجوب، مجعول انشائی از طرف مولای حکیم بود می گفتیم لغو و بی فائده است ولذا جعل نمی شود ولیکن وقتی که قهری و تبعی بود ــ یعنی در طول اراده نفسی به ذی المقدمه، اراده غیری به مقدمه نیز محقق می شود ــ دیگر لغویت در آن نمی آید و این منع کبروی اشکال ایشان است.

صغرای بیان ایشان هم تمام نیست زیرا که ممکن است صاحب معالم بگوید اراده ذی المقدمه، از غیر ناحیه این مقدمه، شرط وجوب غیری آن است نه اراده از ناحیه فعل این مقدمه و این دیگر مستلزم اخذ اراده مقدمه در وجوب آن نخواهد بود پس مهم، همان بیان میرزا - رحمه اللَه - است.

ص: ۴۰۹

بررسی قول دوم:

اما قول دوم که منسوب به شیخ است، ابتدا باید گفته شود که در این کلام شیخ - رحمه اللّه - ، محتملاتی داده شده است.

احتمال اول: این که مقصود آن باشد که تا وقتی مکلف قصد توصل نکند، مقدمه عبادی نمی شود که اگر این مقصود باشد مطلب صحیحی است و به همان بحث گذشته برگشت می کند که مقربیت مقدمه واجب از طریق قصد توصل انجام می گیرد و این دیگر ربطی به متعلق وجوب غیری ندارد بلکه واجب غیری می تواند مطلق مقدمه باشد ولیکن اگر در آن قربیت اخذ شده باشد از طریق قصد توصل، قربیت انجام می گیرد و با عدم آن و عدم وجود منشأ دیگری از برای مقربیت _ چنانچه قصد توصل نکند _ مقدمه، انجام نگرفته است نه این که انجام گرفته باشد و واجب نباشد.

احتمال دوم: میرزای نائینی در کلام ایشان احتمال دیگر هم داده اند و از تفریعات ذکر شده در تقریرات، استظهار کرده است که ممکن است مقصودشان این باشد که جائی که فعل حرامی، مقدمه واجب قرار می گیرد _ مثل عبور از زمین مغصوب برای نجات غریق که باید قطع مسافت کند و در زمین دیگران تصرف نماید _ ارتفاع حرمت، متوقف بر قصد توصل است ; در این جا اگر نجات غریق واجب نبود، مقدمه، حرام بود ولی حالا ـ که مقدمه واجب اهمی شده است _ که حفظ نفس محترمه است _ در این جابحث می شود که چگونه این حرمت مرتفع می شود و بعداً در بحث ثمرات و وجوب غیری مقدمه گفته می شود یکی از ثمرات، تزاحم میان وجوب ذی المقدمه با حرمت مقدمه است و آنجا گفته شده که اگر آن مقدمه را با قصد توصل انجام نداد حرام واقع می شود ولی اگر به قصد توصل انجام داد حرمت رفع می شود که اگر مقصود این باشد باز هم بحث خاصی است و ربطی به این که متعلق واجب غیری، خاص یا عام است ندارد.

ص: ۴۱۰

احتمال سوم: همان احتمالی است که مرحوم صاحب کفایه - رحمه اللّه - برداشت کرده و به صاحب تقریرات نسبت می دهد که مرحوم شیخ - رحمه اللّه - قائل به آن است که: واجب غیری مطلق مقدمه نیست بلکه مقدمه ای است که با قصد توصل به واجب نفسی انجام بگیرد و این حصه از مقدمه واجب است و قصدتوصل، قید واجب است.

اشکال خراسانی:

صاحب کفایه اشکال کرده و دیگران هم قبول کرده اند که اگر ما ملازمه میان واجب نفسی و غیری را قبول کنیم، نکته این ملازمه; یا توقف است یاتوصل، یعنی چرا عقل حکم می کند که اگر شیء ای واجب شد مقدمه اش هم به وجوب غیری واجب می شود؟ حیثیت و نکته ای که مبنای درک عقل است یکی از این دو نکته است:

۱) یا توقف ذی المقدمه و واجب نفسی بر مقدمه است یعنی چون وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است، عقل این گونه حکم می کند که صاحب کفایه این نکته را قبول دارد.

۲) یا نکته توصل است _ نه توقف _ یعنی رسیدن به ذی المقدمه، که از آن به مقدمه موصله تعبیر می شود که مدعای صاحب فصول است لهذا صاحب کفایه - رحمه اللّه - در جواب مرحوم شیخ - رحمه اللّه - می فرماید اگر ملازمه را قبول ندارید; که وجوب غیری منتفی است و اگر قبول دارید نکته آن یا توقف است یا توصل و مقتضای توقف وجوب مطلق مقدمه است پس قول چهارم صحیح می شود که مطلق و جامع مقدمه واجب است واگر توصل را قبول دارید _ که حیثیت و مبنای حکم عقل بملازمه است _ بازهم باید بگوئید که مقدمه موصله واجب است نه مقدمه با قصد توصل و قصد توصل لازم نیست یعنی حتی اگر قصد توصل را نداشته باشید ولیکن پس از فعل مقدمه اتفاقاً ذی المقدمه را انجام بدهید آن مقدمه واجب است چون مقدمه موصله است بنابر این هیچ یک از این دو نکته اقتضا ندارد قصد توصل قید واجب غیری باشد و این اشکال درستی است.

ص: ۴۱۱

کلام محقق اصفهانی:

لیکن مرحوم حاج شیخ اصفهانی - رحمه اللّه - خواسته است با یک قاعده فلسفی مَحمِل و وجهی از برای کلام شیخ بتراشد و ایشان بیانی دارد مرکب ازدو مقدمه است.

مقدمه اول: اینکه در احکام عقلی، همیشه حیثیات تعلیلی، تقییدی هستند یعنی وقتی عقل حکم می کند به این که زدن یتیم مثلاًـ للتأدیب حسن است در این جا تادیب، حیثیت تقییدی است یعنی موضوع حسن، خود عنوان تادیب است نه این که آن زدن به عنوان زدن حسن باشد و تادیب علت حسن آن باشد بر خلاف احکام شرعی که ممکن است از جهتی علت و حیثیت تعلیلی باشند تا مولی وجوب را بر عنوان فعل جعل کند نه بر روی عنوان آن علت یا مصلحت مثلاً نمی گوید الواجب معراج المومن بلکه می گوید فعل نماز واجب است و موضوع حکم شرع، خود نماز است و معراجیت، حیثیت تعلیلی می شود.

أما در احکام عقلی این گونه نیست و حیثیات تعلیلی همواره تقییدی هستند و جائی که حکم می کند آن عنوان، موضوع حکم است مثلاًـ تجری استحقاق عقاب دارد و قبیح است و اطاعت و انقیادحسن و ثواب دارد و همواره این عناوین در مدرکات عقلی تقییدی هستند و در مانحن فیه نکته حکم عقل به وجوب مقدمه؛ همان توصل است نه توقف و توصل که حیثیت حکم عقل شد چون بازگشت حیثیات تعلیلی در مدرکات عقلی به حیثیات تقییدی است پس آنچه واجب است عنوان مقدمه موصله است و موصل بودن معروض وجوب است.

مقدمه دوم: آن است که باید وجوب به فعل اختیاری و ارادی تعلق بگیرد پس اگر مقدمه موصله متعلق وجوب غیری شد بایستی ارادی و اختیاری باشد یعنی اراده به همان معروض وجوب تعلق بگیرد و اراده، همان قصد مکلف است پس واجب مقدمه ای است که با اراده و قصد توصل و موصل بودن انجام می گیرد.

ص: ۴۱۲

در حقیقت مرحوم محقق اصفهانی - رحمه اللَه - نکته ای را که صاحب فصول ملاک ملازمه قرار داده است را اختیار می کند ولی چون وجوب غیری به وسیله عقل درک شده است نه دلیل شرعی، حیثیت این ادراک عقلی، تقییدی است و معروض وجوب را عنوان موصل قرار می دهد و چون به حکم مقدمه دوم، باید فعل واجب اختیاری و ارادی باشد یعنی باید متعلق اراده و قصد قرار گیرد. لذا باید قصد کند توصل و وصول را تا مصداق واجب غیری قرار گیرد.

این مطلب اشکالات متعددی دارد، علاوه بر اینکه مقصود مرحوم شیخ - رحمه اللَه - هم نمی باشد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۲/۳۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در توجیهی بود که محقق اصفهانی - رحمه اللَه - بر این قول منسوب به شیخ ذکر کرده است اگر چه در حاشیه هم آن را رد می کند که مرکب از دو مقدمه بود. مقدمه اول: اینکه حیثیات تعلیلی احکام عقلی، حیثیات تقییدیه هستند مثلاً حسن ضرب طفل للتادیب در واقع حسن تادیب است نه حسن ضرب واین جا هم وقتی می گوییم عقل به وجوب مقدمه حکم می کند؛ اگر ملاک و حیثیت آن را موصلیت بدانیم حیثیت موصلیت، تقییدی خواهد شد و معروض وجوب غیری عنوان موصله است.

مقدمه دوم: اینکه در باب واجبات باید معروض و متعلق وجوب فعل، اختیاری وارادی باشد چون وجوب نمی تواند به افعال غیر اختیاری متعلق شود و فعل اختیاری یعنی فعل صادر شده با اراده و اراده همان قصد است یعنی باید معروض وجوب غیری را قصد کند و چون که در معروض وجوب موصلیت اخذ شده است پس همان قصد توصل لازم است تا مصداق واجب غیری قرار گیرد این بیان از جهاتی اشکال دارد.

ص: ۴۱۳

اشکالات بیان محقق اصفهانی

اشکال اول: یک وجه این است که آنچه که حکماء گفته اند که حیثیات تعلیلیه در احکام عقل به حیثیات تقییدیه بر می گردد در احکام عقل عملی و تحسین و تقبیح است نه در احکام عقل نظری و نه در احکام شرعی؛ زیرا که احکام عقل عملی احکامی ذاتی هستند که بر عناوینی که دارای اقتضای ذاتی حسن و قبح هستند بار می شود و عقل آنها را ـ بالبداهه و بالذات ـ از تصور آن عناوین درک می کند مثلاً عنوان تادیب را که تصور می کند حکم به حسنش می کند و عنوان کذب را که لحاظ می کند حکم به قبحش می کند ولذا گفته می شود که آن عناوین در احکام عقل عملی، تقییدی هستند.

أما اگر حکم شرعی و یا غیره را از باب عقل نظری کشف کردیم ـ مثل استلزامات ـ لازم نیست حیثیت هایی که عقل به وسیله آن چیزی را کشف می کند تقییدی باشد بلکه ممکن است واسطه در اثبات عقلی باشد و حیثیت تعلیلی محض باشد که عقل به واسطه آن، مطلب دیگری را کشف کند وما نحن فیه ملازمه حکم عقل نظری است یعنی ممکن است عقل، وجوب

مقـدمه را به عنوان واقع مقـدمه ـ نه به عنوان تقییـدی مقـدمه ـ کشف کند و همچنین در مقدمه موصـله همچنان که در بحث وجوب مقدمه می گویند عنوان مقدمیت تقییدی نیست و بنابر ملازمه، واجب، عنوان واقعی مقدمه است نه عنوان مقدمه; همان گونه عنوان موصله حیثیت تعلیلی است از برای وجوب غیری واقع آن نه عنوان موصله و عنوان موصله متعلق امر نمی باشد.

پس بخش اول توجیه ایشان ــ مقدمه اول ــ در مانحن فیه صادق نمی باشد زیرا که حیثیت های تعلیلی در مدرکات عقل نظری و استلزامات مثل برهان هستند و لازم نیست که تقییدی باشند یعنی عقل می گوید چون موصلیت در مقدمه است مولا اراده یا وجوب غیری بر مقدمه قرار می دهد اما ممکن است متعلق آن اراده و وجوب ذات فعل باشد.

اشکال دوم: که این اشکال در مقدمه دوم ایشان است که فرموده بود وقتی موصلیت، حیثیت تقییدیه شد وجوب باید به حصه اختیاریه بخورد و متعلق وجوب غیری حصه اختیاریه بالخصوص خواهد شد نه مطلق فعل مقدمه.

نقد اشکال:

ولیکن این مطلب صحیح نیست زیرا

اولاً: می شود واجبات غیری که قهری و تبعی هستند متعلق اراده وجوب غیری حصه اختیاری نباشد زیرا که نه داعویت دارد و نه مجعول مولوی است و نه لغویت در آن سرایت دارد بلکه اراده و شوق، قهری و استلزامی است که می تواند به غیر مقدور هم تعلق بگیرد.

وثانیاً: اگر فرض شود که وجوب غیری هم باید به فعل مقدور تعلق بگیرد در بحث تعبدی و توصلی گذشت که جامع بین حصه مقدوره و اختیاری، و حصه غیر اختیاری، مقدور و اختیاری است و لازم نیست متعلق وجوب خصوص حصه اختیاری باشد.

اشکال سوم: که خود ایشان هم این اشکال را دارد این است که معنای اختیاریت قصدیت آن عنوان نیست تا در واجب قصدتوصل لازم باشد بلکه قوام اختیاریت به آن است که فعل اضطراراً سر نزده باشد و مکلف به صدور آن توجه داشته باشد حتی اگر عنوانش را قصد نکند بلکه عنوان ملازمش را قصد کند مثلاً به قصد آزمایش به طرفی تیراندازی می کند ولیکن می داند به کسی می خورد و وی را می کشد این قتل اختیاری است هر چند قصد او آزمایش بوده است.

بنـابراین اختیاریت به معنای قصـد آن عنوان نیست به جز در عناوین قصـدیه یا انشائیه که تا قصـد یا انشاء نکنـد آن فعل محقق نمی شود مثل تعظیم و احترام و یامعاملات اما اختیاریت در غیر از عناوین انشائی و قصـدی به این است که به صـدور آن توجه و علم داشـته باشد بلکه حتی گاهی احتمال صدور هم در اختیاریت کافی است پس قصد موصـلیت لازم نیست زیرا که مقدمه موصله واقع آن فعل است و از افعال قصدی و انشائی نیست.

اشـکال چهـارم: این است که این توجیه، قول منسوب به شـیخ را اثبـات نمی کنـد بلکه قولی غیر از اقوال ۴ گانه می شود; که واجب غیری مقـدمه ای است که هم موصـله است و هم با قصـد توصل انجام گیرد یعنی اگر توجیه ایشان را بپـذیریم معروض وجوب غیری مقـدمه موصـله ای است که بایـد با قصد توصل انجام گیرد و مجموع دو قید لازم می شود ۱) موصل بودن و ۲) قصـد توصل; که اگر هر کـدام منتفی شود و چنان چه دیگری هم باشـد واجب نخواهـد بود و این بر خلاف قول شـیخ بوده و قول پنجم و تفصیل دیگری است البته در صورتی که مقصود ایشان از توصل موصلیت بالفعل باشد.

امـا اگر مقصود موصـلیت شأنی باشـد که در مطلق مقـدمه موجود است همـان مقـدمیت خواهـد بود که در این صورت قصـد مقدمیت لازم می شود که آنهم ربطی به قول منسوب به شیخ ندارد و تفصیل دیگری در مسأله است.

بنـابراین، توجیه مـذکور قابـل قبول نیست و در حقیقت عمـده اقوال دو قول صاحب فصول و صاحب کفایه است که بنابر قبول ملازمه آیا واجب غیری جامع مقـدمه است ــ قول صاحب کفایه ــ یا خصوص حصه موصـله است ــ قول صاحب فصول ــ و این بحث مبنی بر ملازمه است و یک بحث هم در اصل ملازمه است که البته نکته این که چرا مقدمه موصـله و یا جامع مقدمه واجب است نکته ملازمه را هم بیـان می کنـد ولی فعلاًـ بحث در اصـل ملازمه نیست بلکه در متعلق واجب غیری بنابر ملازمه است و در اینجا چون صاحب کفایه به جنگ صاحب فصول رفته است بیانات مختلفی دارد که بحث از آنها نکات مبسوطی را در بردارد و در حقیقت ایشـان هم درصـدد اثبـات بطلان حرف صاحب فصول و امتناع قول به اختصاص وجوب غیری مقـدمه موصـله برآمده است و هم در مقام بیان وجه و مقتضـی ملازمه شده است و گفته که نکته آن، توقف است که در جامع مقدمه است و ما ذیلاً در دو مقام بحث می کنیم.

مقام اول: ادله ای که بر بطلان قول صاحب فصول آورده شده است.

مقام دوم: ادله صحت قول صاحب فصول.

مقام اول:

ادله ای که بر بطلان وجوب مقدمه موصله اقامه شده است و گفتیم که برخی از این ادله بازگشت به عدم مقتضی دارد و برخی به وجود مانع عقلی بر می گردد و موانع عدیده ای همچون محاذیر تسلسل، دور و اجتماع مثلین و امثال آن را بوجود آورده اند که همه این بیانات بی اساس و غیر وارد است و پاسخ دارد و هیچ یک از آنها صحیح نیست و جان بحث همان تحلیل نکته ملازمه و وجوب غیری است که بحث از مقتضی یا عدم مقتضی است که آن اصل مطلب است و باید آن بحث تجزیه و تحلیل شود و اینکه نکته وجوب مقدمه، توصل به ذی المقدمه است یا توقف ذی المقدمه بر آن، که البته این بحث هم شده است و خواهد آمد ولیکن ما در مقام اول عمده وجوه ذکر شده بر رد قول صاحب فصول را متعرض می شویم.

وجوه رد کلام صاحب فصول:

وجه اول: لزوم تسلسل است و گفته اند قول به اختصاص وجوب به خصوص حصه موصله مستلزم تسلسل است و تسلسل محال است پس اختصاص وجوب موصله محال است و لزوم تسلسل دو بیان دارد.

دو بیان لزوم تسلسل

بیان اول: ساده تر است و در تقریرات میرزا آمده است این است که اگر گفتیم خصوص مقدمه موصله واجب است پس واجب غیری مقدمه ای است که مقید است به این که موصل به ذی المقدمه باشد و روشن است که تحقق این مقید بر تحقق ذات آن فعل موصل متوقف است یعنی ذات فعل (مقدمه المقدمه الموصله) که آنهم بنابر ملازمه واجب غیری خواهد بود حال اگر ذات فعل مقدمه مطلقا واجب باشد این معنایش وجوب مطلق مقدمه است نه خصوص مقدمه موصله و اگر آنهم به موصل بودن به مقدمه موصله مقید باشد بازهم متعلق واجب غیری دوم مقید می شود که متوقف بر ذات آن فعل خواهد و ذات فعل (مقدمه مقدمه موصله) به مقدمه موصله خواهد شد و این مستلزم تسلسل در وجوبات و واجبات غیری می شود که محال است.

این بیان، جواب های مختلفی دارد:

جواب نخست: این که ذات فعل مقدمه جزء مقدمه موصله است نه مقدمه آن یعنی مقدمه موصله مرکب است از ذات فعل مقدمه و تقید به ایصال به ذی المقدمه و اجزاء مقدمات داخل بوده که قبلاً ـ اثبات شده وجوب غیری ندارند لهذا وجوب دیگری غیر از یک وجوب غیری بر مقدمه موصله نخواهیم داشت تا تسلسل لازم بیاید البته پاسخهای دیگری این بیان دارد که در خلال رد بیانات دیگر به آنها اشاره خواهد شد.

اشکالاتی بر قول به وجوب مقدمه(۹۱/۰۳/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اشکالاتی بود که بر قول به وجوب مقدمه موصله وارد شده بود و آقایان اشکالات عقلی و محاذیری مثل دور و تسلسل مطرح کرده اند و یک بیان تحلیلی هم دارند که آن بیان تحلیلی مهم و قابل توجه است ولی سعی کرده اند برای مزید ابطال مقدمه موصله بگویند که این محال است.

وجه اول:

بیان لزوم تسلسل که دو بیان داشت یک تقریب از میرزا – رحمه اللّه – بود که با پاسخش گذشت.

از برخی کلمات یک تقریب دیگر هم استفاده می شود که اگر مقدمه موصله واجب شد به وجوب غیری پس حیثیت موصله بودن هم واجب می شود ــ چون ذات مقدمه مطلقا واجب نیست ــ و تقید به موصله بودن هم واجب است و وقتی تقید و مقید واجب شد قهراً وجود ذی المقدمه، قید مقدمه موصله می شود و تقید به ایصال متوقف است براین که ذی المقدمه را انجام دهد یعنی ذی المقدمه، مقدمه خارجی مقدمه موصله می شود چون قید خارج از مقید است و مقدمه آن است همانگونه که در مقدمات شرعی گفتیم قیود، مقدمات خارجی هستند و قیود واجب هم واجب غیری می باشند پس در این جا هم ذی المقدمه واجب غیری خواهد شد و یک وجوب غیری از مقدمه موصله به ذی المقدمه ترشح می کند و چون بازهم تحقق این واجب غیری ــ یعنی ذی المقدمه ــ متوقف است بر مقدمه آن پس، از آن وجوب غیری سومی بر مقدمه مترشح می شود که آن هم چون مخصوص به مقدمه موصله اش خواهد بود که متوقف است بر ذی المقدمه، پس وجوب غیری چهارمی از آن به ذی المقدمه مترشح می گردد و هکذا این تسلسل در وجوبات غیری تا بی نهایت می رود که محال است.

ص: ۴۱۸

در این جا دیگر جواب سابق نمی آید که گفته شد مقدمه داخلی، وجوب غیری ندارد زیرا که در این جا ذی المقدمه برای مقدمه موصله، قید و مقدمه خارجی قرار گرفته است و واقعاً مقدمه المقدمه است نه جزء المقدمه پس وجوب غیری به ذی المقدمه تعلق می گیرد و وجوبی غیر از وجوب نفسی پیدا می کند که از این وجوب غیری باز وجوب غیری دیگر به مقدمه موصله این واجب غیری مترشح خواهد شد و. . . تسلسل شکل می گیرد.

منشأ پیدایش این بیان محاذیر تسلسل و دور و اجتماع مثلین در بیانات اصولیین شده است و خواسته اند از این مطلب _ یعنی از این که ذی المقدمه، قید مقدمه موصله شده و واجب غیری می شود و آن محاذیر شکل می گیرد _ همه آن محاذیر باطله را بیرون بکشند چنانچه توضیح خواهیم داد.

پاسخ استاد شهید به اشکالات:

از اشکال تسلسل به تقریب مذکور چند پاسخ را شهید صدر - رحمه اللّه - فرموده است که بسیار جالب است.

پاسخ اول: این است که مدعای صاحب فصول این نیست که حیثیت ایصال و موصلیت در واجب غیری قید است _ به نحو تقید _ تا ذی المقدمه، مقدمه المقدمه بشود بلکه وجوب غیری به چیزی که ملازم با ایصال است می خورد نه به خود موصله بودن _ که بعداً در توضیح مقدمه موصله بیان خواهیم کرد _ و در جای خود ثابت است که وجوب از احد المتلازمین به عنوان ملازم آن سرایت نمی کند پس اصلاً ذی المقدمه وجوب غیری پیدا نمی کند زیرا که قید، لازم مقدمه موصله و واجب غیری است و وجوب به لازم سرایت نمی کند تا قید آن هم واجب غیری بشود.

ص: ۴۱۹

پاسخ دوم: که این پاسخ، جواب اصلی است; اگر فرضاً به اخذ موصلیت بنحو تقیید در واجب غیری قائل بشویم و ذی المقدمه که واجب نفسی است قید این واجب غیری قرار گرفت و قید هم مقدمه خارجی است، باز هم ذی المقدمه وجوب غیری پیدا نخواهد کرد تا تسلسل پیش بیاید زیرا که همیشه وجوب غیری مقدمه از وجوب نفسی ذی المقدمه مترشح است _ حتی در مقدمه دوم یعنی مقدمه المقدمه _ نه از وجوب غیری مقدمه اول چون که قبلاً ـ گذشت وجوب غیری اصلاً داعویت و محرکیت ندارد و محرکیت مخصوص به اراده و وجوب نفسی است که هم مقدمه اول و هم مقدمه طولی و دوم را طلب می کند مثلاً ـ نماز که مقید است به وضو، و گرفتن وضو نیازمند آب است و تحصیل آب هم مقدمه وضو است _ یعنی مقدمه طولی و دوم یا مقدمه المقدمه است _ که واجب است به وجوب غیری و باید آب را هم تحصیل کند ولیکن مقدمه المقدمه این وجوب غیریش را از وجوب غیری وضو نمی گیرد بلکه از وجوب نفسی نماز می گیرد یعنی مقدمه المقدمه هم به جهت وصول به ذی المقدمه وواجب نفسی است که واجب غیری می شود.

بنابراین وجوب مقدمه طولی از وجوب نفسی ذی المقدمه مترشح است نه وجوب غیری مقدمه اول و این در جائی حاصل می شود که آن مقدمه طولی غیر از همان واجب نفسی و ذی المقدمه باشد اما اگر همان شد مانند مورد بحث ما که ذی المقدمه قید مقدمه موصله می باشد دیگر موضوعی برای ترشح وجوب غیری بر آن نمی باشد زیرا که اثنینیت و مقربیت میان واجب نفسی و ذی المقدمه و خودش نیست و شرط ترشح وجوب غیری از واجب نفسی بر مقدمات طولی، تعدد در وجود است تا اثنینیت و مقدمیت شکل گیرد اما در جائی که خود آن واجب نفسی، قید و مقدمه طولی باشد دیگر از آن، وجوب غیری به خودش ترشح نمی کند و این واضح و روشن است.

پاسخ سوم: جوابی است کلی که در حکمت هم به درد می خورد که استحاله تسلسل است در وجودات عینی و علت و معلول نه در امور اعتباری و انتزاعی که این تقیدات امور انتزاعی هستند و ذهن هرچه لحاظ تقید کند و قید و مقیدی انتزاع یا اعتبار کند بازهم می تواند میان آن منتزع و منتزع عنه تقید و أمر اعتباری دیگری را انتزاع کند که این تسلسل محال نیست و تسلسل (یقفی) است که با وقوف انتزاع، متوقف می شود مانند تسلسل در لحاظ اعداد که نهایت ندارد و در این جا هم وقتی مقدمه موصله را لحاظ می کنیم، به آن، اراده غیری خواهیم داشت و وقتی توقف آن را بر مقدمه طولی لحاظ می کنیم بازهم یک وجوبی غیری روی مقدمه المقدمه خواهیم داشت و هکذا تا هر جا که این تقیدات را لحاظ بکنیم اراده غیری حاصل می شود و هر جا که متوقف شویم حاصل نمی شود و این نحو تسلسل محال نمی باشد. زیرا که معنایش این است که هر وقت لحاظ نکنی متوقف می شود و تا هر جا لحاظ کنی می رود و این، استحاله ندارد.

وجه دوم:

لزوم محذور احتمال مثلین که گفته شده در ذی المقدمه هم وجوب نفسی و هم وجوب غیری به جهت مقدمه مقدمه موصله شدن جمع می شود و این همان اجتماع مثلین بر یک موضوع است که محال می باشد.

پاسخ وجه دوم: همان دو پاسخ اول و دوم ما از محذور تسلسل است ولیکن برخی پاسخ دیگری داده و گفته اند که دو وجوب در یک وجوب و اراده مؤکد و شدید متحد می شوند که این مطلب، صحیح نیست زیرا که تأکد وجوب به تعدد ملاک نیاز دارد که در اینجا یک ملاک بیشتر نیست و اساساً تاکد وجوب نفسی با وجوب غیری نشأت گرفته از آن واجب نفسی، معقول نیست وقبلاً آن را بیان کردیم.

وجه سوم:

لزوم محذور دور: که این هم به دو بیان تصویر و تقریر شده است:

تقریب نخست: دور در عالم وجود

که گفته شده مقدمه موصله متوقف بر موصلیت است و موصلیت متوقف بر ذی المقدمه است، و ذی المقدمه هم متوقف است بر مقدمه پس تحقق ذی المقدمه متوقف بر ذی المقدمه شده است که این دور است.

پاسخ تقریب اول از دور:

جواب این تقریب روشن است که هر چند مقدمه موصله (بما هی موصله) متوقف است بر تحقق ذی المقدمه لیکن آنچه که ذی المقدمه بر آن متوقف است ذات مقدمه است نه مقدمه موصله (بما هی موصله) و ذات مقدمه متوقف بر ذی المقدمه نمی باشد و در حقیقت موصلیت قید واجب غیری است نه اینکه شرط وجود واجب نفسی باشد پس دور محقق نمی شود

تقریب دوم: لزوم دور در وجوب ذی المقدمه

از آنجا که وجوب غیری مقدمه موصله مترشح از وجوب نفسی ذی المقدمه و متوقف بر آن است ولذا اگر از طرف همین وجوب غیری، ذی المقدمه واجب شود دور لازم می آید و وجوب ذی المقدمه متوقف بر وجوب خودش می شود.

پاسخ تقریب دوم:

از این دور هم پاسخ داده اند که وجوب ذی المقدمه که منشأ وجوب غیری مقدمه موصله است، وجوب نفسی است و وجوب ذی المقدمه که مترشح از وجوب مقدمه موصله است وجوب غیری است پس متوقف غیر از موقوف علیه است زیرا که دو وجوب بر ذی المقدمه است ـ نفسی و غیری ـ و وجوب غیری متوقف است بر وجوب نفسی اما وجوب نفسی متوقف بر غیری نیست.

نقد پاسخ:

این پاسخ تمام نیست زیرا که یا به تأکـد و وجوب و اتحاد آنها در یک وجوب قائل می شویم و یا به تعدد آن ها؛ در صورت دوم اجتمـاع مثلین لازم می آیـدکه محال است و در صورت اول روح دور و نکته امتناع آن در کار خواهـد بود زیرا که اتحاد دو وجوبی و دو اراده ای که، یکی معلول دیگری است محـال است زیرا لازمه اش تقـدم متأخر است که همـان نکته اسـتحاله دور است.

پاسخ صحیح:

پاسخ صحیح از این تقریب دور همان دو وجه سابق است که:

اولاً: ذی المقـدمه اصـلاً وجوب غیری نـدارد و ثانیاً: طولیت میان وجوبات غیری و نفسـی صـحیح نیست چنانچه در جای خود توضـیح داده می شود و بـدین ترتیب روشن می شود که محاذیر عقلی مطرح شـده همگی بی اساس است وعمـده وجوه دیگر تحلیلی است که صاحب کفایه دارد و می خواهد اثبات کند که نکته وجوب غیری بنابر ملازمه در توقف است نه توصل که به تفصیل خواهد آمد.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۳/۰۲)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در وجوهی بود که صـاحب کفـایه و دیگران برای رد قول مقـدمه موصـله و تخصـیص وجوب به آن ذکر کرده بودنـد و عرض شد ادله ای که ارائه کرده اند دو گونه است بخشـی ذکر محاذیری مثل دور و تسـلسل و اجتماع مثلین بود که گذشت و بیان شد که این ها به نتیجه نمی رسد و صحیح نمی باشد یکی دو وجه تحلیلی هم دارند.

وجه اول: این وجه ــ که وجه چهارم می باشـد ــ این است که اگر مکلف مقدمه را انجام داد مثلاً وضو را برای نماز انجام داد ولی هنوز نماز نخوانـده است آیا وجوب غیری ساقط می شود یا باقی می ماند؟ اگر بگوئید با این که مقدمه را انجام داده باقی است؛ این تحصـیل حاصـل است زیرا که تکرار لازم نیست و آنچه را که انجـام داده بخواهـد، تحصـیل حاصل است پس باید بگویـد وجوب مقـدمه ساقط می شود و این سـقوط از چه بابی است یا بایـد از باب امتثال باشـد یا عصـیان یا ارتفاع موضوع یا تحقق غرض با فعلی که تحت امر نبوده یا نمی توانسته باشد.

ص: ۴۲۳

غیر از وجه اول ــ که امتثـال است ــ بـاقی وجوه در این جـا محلی نـدارد زیرا که معلوم است عصـیان نکرده و واجب را انجام داده و ارتفـاع موضوع هم نشـده و غرض هم با فعل دیگری محقق نشـده است پس قطعاً این سـقوط از باب تحقق امتثال اسـت پس معلوم می شو که متعلق، ذات مقـدمه بوده است نه مقـدمه موصـله چون هنوز ذی المقـدمه را انجـام نـداده است. این بیـان پاسخ های متعددی دارد.

پاسخ وجه اول

پاسخ اول: که این پاسخ مشتمل است بر نقض و حل و جواب این است که طبق نظر کسی که قائل است به مقدمه موصله، یک وجوب غیری بیشتر نداریم که به مجموع مقدمات موصله به ذی المقدمه تعلق می گیرد و آنچه که موصل است مجموع آنها است و ذات مقدمه، بخشی از واجب غیری می شود نه کل واجب غیری یعنی واجب غیری ضمنی می باشد زیرا که در حقیقت واجب غیری، مرکب از دو جزء است _ ذات مقدمه و حیثیت تقید به ایصال _ و تا ذی المقدمه را انجام نداده، جزء دیگر واجب غیری انجام نگرفته است و جائی که متعلق، مجموع دو چیز یا بیشتر است اگر یک جزء انجام نگرفته باشد، وجوب ساقط نمی شود حتی وجوب ضمنی آن جزئی که آورده است یعنی وجوب غیری بنابر مقدمه موصله رفته روی مجموع مقدماتی که موصله است و چند وجوب غیری نداریم.

اما کسی که قائل به مقدمه موصله نیست برای هر مقدمه، یک وجوب غیری مستقل قائل است اما قائل به مقدمه موصله می گوید یک وجوب غیری در کار است و اجزا و ذات مقدمه وجوب ضمنی غیری دارد و مانند اجزاء در واجبات مرکب است که وجوب ضمنی نفسی دارند و تا همه اجزا مرکب را انجام ندهد، وجوب ضمنی آنها هم ساقط نمی شود و این تحلیل، در اجزا هم می آید و همان طور که در آنجا می گوئید تا تمام مرکب نیامده است وجوبات ضمنی ساقط نمی شوند این جا هم همین را می گوئیم؛ فقط آنجا وجوب نفسی ضمنی است و این جا وجوب غیری ضمنی است البته بنابر وجوب مقدمه غیر موصله وجوب غیری استقلالی است.

ص: ۴۲۴

حاصل پاسخ اول:

پس اولین پاسخ این است که بنابر قول صاحب فصول، یک واجب غیری بیشتر در کار نیست چون مجموعه سلسله مقدمات موصل یکی است و ذات المقدمه جزء آن است و حال که ذات مقدمه واجب ضمنی شد حالش مثل حال باقی واجبات ضمنی است و همه در آنجا عدم سقوط را قائل هستند و تحصیل حاصل را قبول می کنید و اشکال ندارد چون وجوب ضمنی وجوب مستقل نیست نه در وجود یا جعل و نه در فعلیت و نه در سقوط و به عبارت دیگر در تحصیل و امتثال هم، تابع تحصیل و امتثال کل است چون یک وجوب است و ما آن را به وجوبات ضمنی متعدد تحلیل می کنیم جالب این است که مرحوم صاحب کفایه - رحمه الله - در این جا، در صورت بقای وجوب مقدمه اشکال تحصیل حاصل را بر صاحب فصول وارد کرده است ولی خود ایشان در بحث تعبدی و توصلی فرمود: وجوب تعبدی به ذات فعل بدون قصد قربت تعلق گرفته و در عین حال شخص آن وجوب باقی می ماند و ساقط نمی شود با این که متعلقش بدون قصد قربت انجام می گیرد.

اشکال:

در آنجا به ایشان اشکال شد که شما که می گوئید امر، به ذات فعل خورده است باید با امتثال ذات فعل، امر ساقط شود چون تحصیل حاصل است.

پاسخ اشکال:

ایشان در جواب گفته است چون سقوط امر دائر مدار تحقق غرض است لذا اگر غرض حاصل نشده باشد شخص امر هم باقی است؛ خوب این جا هم صاحب فصول می گوید اگر غرض از مقدمه، ایصال به ذی المقدمه باشد تا ایصال انجام نشود، غرض انجام نگرفته و وجوب باقی می ماند البته این جواب آنجا درست نبود و این جا هم نیاز نداریم چون گفته شد محرکیت امر تا زمانی است که متعلقش نیامده باشد و غرض هم در آن دخلی ندارد.

ص: ۴۲۵

پاسخ دوم:

این که فرض کنیم وجوب غیری به ذات مقدمه تعلق گرفته باشد و ضمنی نباشد بازهم می گوئیم: از آنجاکه وجوب غیری، وجوبی است غیری و تبعی؛ ناشی از ملاک مستقلی نیست بلکه تابع قهری و نشأت گرفته از وجوب نفسی است و این تبعیت در این که تا وجوب نفسی تحصیل و امتثال نشود وجوب غیری هم امتثال و سقوط پیدا نمی کند، مثل ضمنیت است و این مقتضای تابع بودن است و تا وقتی متبوع ساقط نشود تابع هم ساقط نمی شود و لازمه تبعیت و قهریت این است که تا زمانی که آن یکی هست این هم هست.

پاسخ سوم:

این پاسخ نیز پاسخ مبنایی است که شهید صدر - رحمه الله - می فرماید اصلاً در بحث سقوط اوامر به امتثال یا عصیان سقوط فعلیت امر و وجوب معنا ندارد چون که جعل، قابل سقوط نیست و مجعول هم امر وهمی و تصوری است و مبادی جعل هم ــ که اراده و شوق است ــ با وجود متعلقش ساقط نمی شود چون حبّ محبوب با تحققش از بین نمی رود و این که می گویند فعلیت وجوب ساقط می شود معنایش، بالدقه سقوط محرکیت آن است که همان فاعلیت حکم است نه فعلیت آنکه قبل از تحقق متعلق این محرکیت از برای حکم هست و بعد از تحقق متعلق، دیگر نیست و محرکیت هم حکم عقل است و حکم شرع نیست و همان بحث است که قبلاً گذشت که اگر مولا چیزی بر ذمه عبد گذاشت عقل می گوید باید اطاعت کنی یعنی اگر اطاعت نکنی استحقاق عقاب داری و قبلاً گفتیم که امر غیری محرکیت و استحقاق عقاب ندارد و محرکیت تنها از برای واجب نفسی است نه غیری، پس واجب غیری اصلاً فاعلیت ندارد تا سؤال شود آیا با فعل ذات مقدمه ساقط می شود یا خیر.

ص: ۴۲۶

وجه دوم تحلیلی:

این وجه ـ که وجه پنجم می شود ـ عبارت از این است که ایشان سبر و تقسیم می کند و می گوید غرض و ملاک از وجوب غیری مقدمه چیست که چند احتمال را مطرح می کند که بعضی از آنها واضح البطلان است و آنچه باقی می ماند اقتضای وجوب مطلق مقدمه را دارد نه خصوص مقدمه موصله و در حقیقت می خواهد بگوید ملاک وجوب مقدمه عام است و در مطلق مقدمه است و این وجه در بعضی از تقریرات دو وجه شده است که صحیح نیست و مرجع آنها به یک وجه است.

ایشان می گوید محتملات در ملاک وجوب غیری مقدمه، یا ترتب ذی المقدمه بر مقدمه است و یا امکان انجام دادن ذی المقدمه است یا تهیء و نزدیک شدن به ذی المقدمه است و یا قدرت بر آن است و این ها تعبیرات مختلفی هستند که در کفایه آمده است سپس گفته می شود که اگر احتمال اول را اختیار بکنید یعنی ملاک را ترتب ذی المقدمه بر مقدمه بدانید; این ترتب، تنها در اسباب و مسببات و علل و معلولات است و لازمه اش وجوب مقدمه ای است که سبب و علت ذی المقدمه باشد و اسباب تولیدی واجب باشد.

پس شما باید وجوب مقدمه را مخصوص به اسباب تولیدی کنید و جائی که مقدمه سبب نیست ـ یعنی وقتی که مقدمه انجام گرفت، باز باید ذی المقدمه را بخواهد تاانجام بگیرد ـ دیگر واجب نخواهد بود و این خلف فرض است زیرا بحث، در وجوب مقدماتی است که تنها مقدمه است نه سبب تولیدی، یعنی اراده مکلف میان مقدمه و ذی المقدمه قرار دارد که می تواند ذی المقدمه را انجام ندهد و اساساً بحث ما در وجوب مقدمه در آنجا نیست و نه در اسباب تولیدی ـ مثل القای در آتش نسبت به سوختن ـ که ممکن است گفته شود آنها واجب نفسی هستند نه غیری.

ص: ۴۲۷

پس ملاک وجوب مقدمه که محل بحث است نمی تواند ترتب ذی المقدمه باشد چون که وجود ذی المقدمه بر مقدماتی که محل بحث است مترتب نمی باشد پس یکی از احتمالات دیگر ملاک است یاامکان یا قدرت بر ذی المقدمه و یا قرب به ذی المقدمه یا تهیء برای انجام آن، که همه این ملاکات قائم به مطلق مقدمه است و اقتضا دارد وجوب مطلق مقدمه را، پس وجهی از برای تخصیص وجوب غیری به خصوص مقدمه موصله نیست.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۳/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بیان چهارم و پنجم بود که مرحوم صاحب کفایه بیانی داشتند پیرامون وجوب مطلق مقدمه نه خصوص موصله و این یک نوع تحلیل بود که ایشان گفته بود ملاک وجوب غیری مقدمه، ترتب وجوب ذی المقدمه بر مقدمه نیست و الا این فقط در اسباب تولیدی است مثل زدن تیر و کشته شدن شخص که در آنها مسببات تولیدی مترتب بر اسبابشان هستند و حال این که آنها از بحث خارج است لیکن بحث در جایی است که باید مکلف بعد از مقدمه ذی المقدمه را اراده کند تا انجام گیرد مثل وضو که به تنهایی موجب ترتب صلاه نیست و اسباب تولیدی خارج از بحث است.

بعضی گفته اند واجب در آنها، خود سبب تولیدی است پس بحث در جایی است که اراده مکلف بین مقدمه و ذی المقدمه است لذا باید ملاک وجوب غیری، امکان ذی المقدمه یا مقدور شدن ذی المقدمه یا نزدیک شدن به آن و یا تهیوء باشد که تعبیرات مختلفی دارد بنابراین علت، ترتب نیست بلکه علت یکی از امور ذکر شده است که کلا ـ در مطلق مقدمه است نه خصوص موصله.

ص: ۴۲۸

کلام صاحب کفایه:

البته در اینجا مطلب دیگری را هم صاحب کفایه ذکر کرده است که: شما که می گوئید اسباب تولیدی خارج از بحث است در جاهایی که باید مکلف بعد از مقدمه، ذی المقدمه را اراده کند وجود ذی المقدمه در نتیجه علت تامه دارد و تا علت تامه آن شکل نگیرد ذی المقدمه موجود نمی شود و قائل به مقدمه موصله می گوید این علت تامه که مرکب از مجموع اجزاء علت تامه است ـ یعنی مقدمه و اراده ذی المقدمه ـ واجب غیری است و ملاک آن هم ترتب ذی المقدمه بر همه اینها است و این ملاک وجوب غیری است.

نقد صاحب کفایه بر مطلب فوق:

سپس از این هم پاسخ می دهد که اگر این گونه گرفتید ـ یعنی علت تامه را که همه سلسله اجزا علت در آن است ـ لازمه اش این است که وجوب به اراده هم بخورد که در این صورت بازگشت به همان بحث است که، اراده نمی تواند متعلق امر قرار بگیرد چون اراده، ارادی نیست و الا ـ تسلسل لازم می آید پس ترتب ملاک نیست بلکه ملاک، همان امکان یا قدرت

داشتن بر ذی المقدمه یا تهیؤ و... امثال آنها است که بر قبل از اراده اجزاء علت تامه بار می شود.

نقد کلام صاحب کفایه:

این بیان تمام نیست چون:

اولاً: این عناوین دیگری که ایشان ذکر کرده اند ـ مثل امکان ذی المقدمه و تهیؤ و... ـ این ها نمی تواند علت وجوب غیری باشد زیرا اگر مقصود از امکان ذی المقدمه، امکان وقوعی باشد، متوقف نیست بر فعل مقدمه بلکه متوقف است بر امکان وقوعی مقدمه نه بر وجود مقدمه و اگر مقصود امکان ذاتی باشد که مشخص است که ذی المقدمه امکان ذاتی دارد ـ چه مقدمه اش انجام بگیرد چه نگیرد – و قدرت بر ذی المقدمه هم با قدرت بر مقدمه حاصل است و نیاز به وجود مقدمه ندارد و اگر قدرت بر مقدمه نداشته باشد، مقدمه شرط وجوب می شود و از بحث مقدمه واجب خارج می شود و این خلف فرض است تهیؤ و نزدیک شدن به ذی المقدمه هم عناوین انتزاعی است و دخالتی در تحقق ذی المقدمه ندارد و آنچه دخیل است ذات مقدمات و اسباب است.

ثانیاً: سد باب عدم هم که مرحوم عراقی - رحمه الله - فرموده است اگر سد باب عدم همه مقدمات باشد این همان علت تامه و مقدمه موصله است چون یکی از آنها هم اراده ذی المقدمه است و اگر سد باب عدم هر مقدمه مستقلاً ملاک است این هم روشن است که خلاف واقع است یعنی مولی سد باب عدم هر مقدمه ای را مستقلاً و به نحو انحلالی نمی خواهد ولذا اگر یکی از مقدمات مقدور نباشد مولا سد باب عدم سائر مقدمات را نمی خواهد لکن سد باب عدم هم مشکل را حل نمی کند بلکه مطلب صاحب فصول را بیشتر روشن می کند که سد باب عدم انحلال نیست و مجموعی است و این یعنی همان وجوب مقدمه موصله و یا علت تامه.

پس تعابیر ذکر شده نمی تواند ملاک وجوب غیری باشد می ماند اشکال ایشان که اگر بخواهید بگوئید ترتب وجود ذی المقدمه ملاک است و مجموع مقدمات را با اراده فعل ذی المقدمه که علت تامه می شود ملاک وجوب غیری قرار دهید در این صورت ترتب ذی المقدمه بر مجموع آنها صحیح است ولی این محال است زیرا که مستلزم آن است که اراده مکلف متعلق امر قرار بگیرد و اراده، ارادی نیست و روح اشکال ایشان این است که اگر ترتب ذی المقدمه را ملاک وجوب غیری قرار دهیم یا باید اراده را متعلق وجوب قرار دهیم که چون ارادی نیست، تحت امر قرار نمی گیرد و اگر اراده را خارج کنیم ترتب ذی المقدمه مخصوص می شود به سبب تولیدی که آن هم خارج از بحث است و مقدمات غیر تولیدی واجب غیری نخواهند بود.

شاید روح استشکال صاحب کفایه این معنا باشد که این باید حل شود و حلش خواهد آمد که امر به اراده مخصوصاً امر غیری اشکالی ندارد و تسلسل اراده پیش نمی آید و مقصود از تخصیص وجوب به مقدمه موصله همان علت تامه است که تحقق ذی المقدمه بر آن مترتب است ولی نه خصوص ترتب علی و معلولی بلکه اعم از آن و ترتب اختیاری ــ که در بحث جبر و اختیار ثابت کردیم که اراده قبل از هر فعل اختیاری موجود می شود ــ ولی این مستلزم وجوب بالغیر در افعال اختیاری نیست و سلطنت و ارادیت را از بین نمی برد و محفوظ است و این گونه نیست که از باب قانون وجوب و علیت فعل از فاعل مختار سربزند بلکه بازهم که انجام می دهد با اختیار انجام می دهد و به وجوب بالغیر نمی رسد و مقصود از مقدمه موصله این معنای أعم است یعنی مجموع چیزهایی که اگر انجام گرفت، ذی المقدمه تضمین شده انجام می گیرد حال یا از باب وجوب بالغیر که حکما به آن قائلند یا از باب سلطنت فاعل مختار که یک مبنای دیگری است که ما قائلیم و این تنها راه حل اشکال جبر است.

در هر صورت اگر ما وجود ذی المقدمه و ترتب را ملاک قرار دادیم لازم نیست که مخصوص اسباب تولیدی شود بلکه مقدمه موصله، در مقدماتی که میان آنها و میان ذی المقدمه، اراده ذی المقدمه شکل می گیرد مجموع اجزای این سلسله است که ما را به ذی المقدمه می رساند که یکی هم اراده انجام ذی المقدمه است و این مجموع، یک وجوب غیری واحد دارد که ملاکش همان وجود و ترتب ذی المقدمه است و مخصوص به اسباب تولیدی نمی شود البته لازمه آن، این است که دیگر واجبات غیری استقلالی به عدد اجزای مقدمات نداشته باشیم و این لازمه قول به وجوب مقدمه موصله است و صحیح هم می باشد زیرا که بیش از یک مقدمه موصله که مجموع آن سلسله است نخواهیم داشت و این مجموع، یک وجوب دارد که ضمنش اراده ذی المقدمه است و در حقیقت اراده ذی المقدمه دارای وجوب غیری ضمنی خواهد بود و اشکالی ندارد چنانچه بعداً بحث خواهیم کرد.

این مطلب فوق، جان و اصل بحث است که ملاک وجوب غیری و اراده غیری چیست آیا ملاکش وجود و ترتب ذی المقدمه است تا مخصوص به موصله به معنای مجموع اجزاء علت تامه ذی المقدمه باشد و یا ملاک وجوب غیری، چیز دیگری است واین اصل مطلب صاحب فصول است و صاحب فصول بر آن ادعای وجدان می کند و این وجدان صحیح است البته صاحب کفایه هم ادعای وجدان بر مدعای خود کرده است که مطابق وجدان ما نیست البته صاحب فصول در اثبات وجدان خود نکات و منبهاتی را ذکر کرده است که ذکر خواهیم نمود.

تقریر کلام صاحب فصول:

می شود شبه برهانی را هم علاوه بر ادعای وجدان برای آنچه صاحب فصول می گوید ذکر کردو آن این است که اگر ملاک وجوب غیری هر چیزی غیر از وصول و تحقق ذی المقدمه باشد از قبیل تهیؤ یا نزدیک شدن یا امکان و امثال آنچه را که صاحب کفایه ذکر کرده است; این ها یا غرض نفسی مولی است و یا غیری، اگر نفسی باشد این خلف فرض است که مولا یک غرض و واجب نفسی بیشتر ندارد و اگر غرض و ملاک دیگری در کار باشد باید غیری باشد و اگر غیری است باید در طریق سببیت ذی المقدمه و از اجزای آن باشد و الا وجهی برای تعلق اراده غیری مولی به آن نیست یعنی و تهیؤ، قرب و امکان عناوینی انتزاعی هستند که سببیت برای ذی المقدمه ندارند.

می ماند این که کسی بگوید خود مقدمیت به معنای أعم ملاک وجوب غیری است هر چند ذی المقدمه بر آن مترتب نشود و مولی حصه غیر موصله را هم می خواهد که این خیلی خلاف وجدان است این هم یک تحلیل است پس اصل بحث به این بر می گردد که قائلین به مقدمه موصله می گویند آنچه نکته و ملاک وجوب غیری است همان وجود و ترتب ذی المقدمه است که بر مجموع اجزا علت تامه ذی المقدمه بار می شود حالا این چه گونه است و در متعلق واجب غیری بنابر مقدمه موصله چه قیدی اخذ می شود، تصویرات مختلفی دارد که ذکر خواهد شد.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۳/۰۷)

Your browser does not support the audio tag.

بحث مقدمه موصله بود و بحث به این جا رسید که ملاک وجوب غیری بنابر ملازمه وجود و تحقق ذی المقدمه است و صاحب فصول از آن به مقدمه موصله تعبیر کرده است و اشکالات امتناع و استحاله و عدم مقتضی کلا دفع شد و بعد از آن بحث در تشخیص کیفیت اخذ قید وصول در واجب غیری بود بنابر وجوب مقدمه موصله یعنی چه خصوصیتی اخذ شود تا مقدمه واجبه مخصوص به حصه موصله باشد و به خاطر اشکالاتی که وارد کرده اند تعبیرات و تصویرهای مختلفی ذکر شده است که ذیلاً به آنها می پردازیم.

تصویر اول:

آنکه قید ترتب ذی المقدمه قید شود و گفته شود مقدمه ای که یترتب علیها ذو المقدمه واجب است و این قید، از وجود ذی المقدمه منتزع است یعنی بعد از وجود ذی المقدمه انتزاع می شود.

اشکال:

روشن است که این تعبیر مسامحی است و اشکال دارد چون عنوان ترتب در طول وجود ذی المقدمه انتزاع می شود و عنوان طولی است و وجهی ندارد که این عناوین طولی در متعلق وجوب غیری اخذ شود زیرا که وجوب غیری به جهت رسیدن به ذی المقدمه است و چیزی که بعد از تحقق ذی المقدمه است مقدمیت ندارد تا مولاـ آن را در اراده غیری بخواهد و اراده غیری به خصوصیاتی می خورد که در طریق ذی المقدمه باشد نه چیزی که بعد از تحقق ذی المقدمه تازه انتزاع می شود چون نکته وجوب غیری، قرار گرفتن در سلسله علت تامه واجب نفسی است و اگر در این سلسله نباشد و دخالت و مقدمیت نداشته باشد انبساط وجوب بر آن معقول نیست پس این تصویر اول قابل قبول نیست.

ص: ۴۳۳

تصویر دوم:

تعبیری است که مرحوم امام – رحمه الله – و محقق اصفهانی – رحمه الله – دارند که می گویند آنچه در واجب غیری اخذ شده است موصلیت است نه ترتب ذی المقدمه.

تعبیر محقق اصفهانی – رحمه الله – :

محقق اصفهانی – رحمه الله – می گوید متعلق وجوب غیری مقدمه ای است که موصل الی ذی المقدمه باشد و این، با ترتب فرق دارد; ترتب در طول وجود ذی المقدمه است ولی موصلیت در عرض ذی المقدمه است چون این عنوان منتزع از مقدمه ای است که به حد سببیت و تأثیر رسیده باشد و سببیت سبب شأن خود سبب است پس موصلیت معلول و منتزع از خود مقدمه

است و دیگر در طول مسبب نیست و ایشان موصلیت را به این معنا که منتزع از سببیت و علیت مقدمه است اخذ کرده است تا اشکالات دور و تسلسل را دفع کند که آن اشکالات دافع های دیگری هم داشت که گذشت.

تعبیر مرحوم امام – رحمه الله – :

مرحوم امام – رحمه الله – از راه دیگری موصلیت را قید واجب غیری قرار داده است ایشان تعبیرشان این است که: وقتی قبول کردیم عقل ملاک وجوب غیری را رسیدن به ذی المقدمه قرار می دهد چون که حیثیات تعلیلیه در احکام عقلی تقییدی هستند پس آنچه به حکم عقل واجب است مقدمه موصله است و بایستی حیثیت ایصال در این واجب اخذ شده باشد چون حیثیات تعلیلیه در احکام عقلیه تقییدیه است.

اشکال:

اشکال قبلی بر این تصویر هم وارد است چون که موصلیت به این معنا هم امری است که در طول سببیت انتزاع می شود یعنی حیثیتی است که در طول و بعد از سببیت مقدمات است و در طریق مسبب نیست بلکه در طول تمام شدن سببیت است پس وجهی ندارد که اراده و وجوب غیری به آن تعلق بگیرد و ملاک وجوب غیری در طریق و جزء سبب بودن است که در این حیثیت هم مانند حیثیت ترتب نیست.

أما بحث این که حیثیات تعلیلیه در احکام عقلی تقییدیه می باشند هم گذشت که این در احکام عقل عملی است نه احکام عقل نظری و خصوصیتی که دخلی در سببیت سبب ندارد همان عقلی نظری می گوید که در متعلق اراده و وجوب غیری اخذ نمی شود و وجوب غیری به آن منسبط نمی گردد.

تصویر سوم:

تصویری است که مرحوم محقق عراقی - رحمه الله - دارد که از عباراتش استفاده می شود که مقدمه موصله را که ما قائل شدیم در عین حال متعلق وجوب غیری ذات مقدمه موصله است به نحو حصه توأم نه با قید موصله یعنی هم ذی المقدمه و هم تقید مقدمه به ایصال به آن خارج از متعلق وجوب و اراده غیری است و آنچه که متعلق است ذات حصه ای از مقدمه است که ذی المقدمه بعد از آن موجود می شود و یا ذات مجموع اجزاء علت تامه بدون اخذ تقید آن ها به یکدیگر که آن مقدمه، توأم است با تحقق ذی المقدمه _ شبیه قضیه حینیه _ پس هم قید و هم تقید خارج از متعلق وجوب است.

این بحثی است که ایشان در خیلی از جاها آن را مطرح کرده است یعنی هر جا اخذ قیدی در متعلق حکمی و امری که بالدقه بازگشتش به اخذ تقید است، محال شد، ایشان از حصه توام استفاده می کند و می گوید أمر نه بر مطلق و نه بر مقید بما هو مقید است بلکه بر حصه توأم با قید است و هم قید و هم تقید خارج از متعلق است و این مطلب را در اینجا تطبیق داده که اگر مقدمه مقید به ترتب و ایصال به ذی المقدمه بشود محذور تسلسل و دور پیش می آید و اگر مجموع مقدمات که سبب و علت تامه هستند مقید به یکدیگر اخذ شوند آن هم مستلزم دور و توقف هر جزئی بر جز دیگری است و این هم محال است ـ این مطلب در تقریر بدایع الافکار ایشان است ـ لذا مولی وجوب را بر روی حصه توام می برد که نتیجه تقیید است که حکم روی ذات مقدمه ای خواهد بود که توأم با ذی المقدمه است نه بر مطلق مقدمه و نه بر مقدمه مقیده به ایصال با سایر اجزاء.

ایشان این گونه حصه توأم را در متعلقات اوامر هم تصویر کرده است و عنوان موصلیت را مشیر به حصه ای که توام است با تحقق ذی المقدمه قرار داده است نظیر عنوان (خاصف النعل) در کلام معروف ابن عباس که به سؤال کننده از امام – علیه السلام – گفت (علیک بخاصف النعل)که حیثیت خاصف النعلی عنوان مشیر است و مقید و مشخص وجود مقدس امام نیست.

اشکال:

این تصویر هم غلط است زیرا که حصه توأم به معنای خروج قید و تقید ـ هر دو ـ از متعلق حکم در باب مفاهیم که متعلقات احکام می باشند معقول نیست و تنها حصه توام با قضیه حینیه در قضایای خارجیه معقول است یعنی در جائی که آن حصه وجود خارجی داشته باشد که تشخص آن با وجود خارجی شکل گرفته است با قطع نظر از آن خصوصیت و آن خصوصیت مجرد مشیر به آن حصه متشخص در خارج است و در تشخص آن دخلی ندارد مثل (خصف نعل) که مشخص وجود مقدس امام - علیه السلام - نیست

و یا مثل زمان که مشخص موجود خارجی در قضایای حینیه نیست و أما در عالم مفاهیم حصه توام معقول نیست زیرا که اگر در هر مفهومی بما هو حاك عن الخارج تقییدی اخذ نشود ذاتاً مطلق باقی می ماند و دیگر مقید و محصص نمی تواند باشد و تقیید مفاهیم از طریق تقیید آنها و بدون اخذ تقید محال است زیرا که تشخص وجودی ندارد تا حصه شده باشد که بر اطلاق خود باقی می ماند و حصه توام به نحو خروج قید و تقید هر دو در عالم مفاهیم معقول نیست علاوه بر اینکه ایشان خواسته ذات مقدمه را واجب غیری قرار دهد به جهت اینکه می گوید اگر مقید به مقدمات دیگر باشد مستلزم دور است زیرا که مقید متوقف بر قید است و اگر این تقید از دو طرف باشد لازمه اش توقف هریك بر دیگری است.

نقد مطلب فوق:

این مطلب هم که در یکی از دو تقریر ایشان آمده است غریب است زیرا اگر مقدمه مقیداً بسائر مقدمات موصل به ذی المقدمه در وجوب اخذ شود متعلق وجوب غیری مقید است و مقید متوقف برذات قید است اما ذات آن قید متوقف بر مقید نیست تا دور شود یعنی ذات هر جزئی از اجزاء در سلسله علت تامه متوقف بر دیگری نیست بلکه تقید آنها به یکدیگر در متعلق وجوب شرعی اخذ شده است و در حقیقت خلط بین مقدمه شرعی و عقلی شده است یعنی وقتی که اجزاء را مقیداً به یکدیگر در متعلق امر شرعی غیری اخذ کردیم ذات هر جزء، قید مقدمه شرعی یعنی واجب غیری می شود نه اینکه مقدمه وجود ذات جزء دیگر که مقدمه عقلی است بشود و این روشن است.

تصویر چهارم:

که ممکن بود مقصود محقق عراقی - رحمه الله - اگر به حصه توام تصریح نکرده بود هم همین باشد این است که آنچه متعلق وجوب غیری است علت تامه است ولی نه با عنوان علیت تامه که از عناوین انتزاعی است و مانند موصلیت در طول رسیدن به ذی المقدمه است و دخلی در سلسله سبب ندارد بلکه مقصود تعلق وجوب غیری به عناوین واقعی و ذاتی مجموع آن مقدمات است که در صورت تحقق، لاینفک از ذی المقدمه است مانند مجموع مقدمات خارجی یک واجب با اراده آن واجب مثلاً در مثال حج است سیر تا میقات با اراده احرام لاینفک از تحقق احرام است و به عبارت دیگر عنوان مقدمه هم مشیر است و الا آنچه متعلق اراده وجوب غیری مولی است که هر وقت آن را لحاظ کند، به آن اراده غیر دارد عنوان کلی مقدمه یا علت تامه نیست بلکه عناوین ذاتی و أولی است که مجموع آنها لاینفک از ذی المقدمه است و خصوصیت عدم انفکاک تصدیقی است نه تصوری یعنی قید یا جزء ماخوذ در آن عناوین اولی نیست بلکه آنچه متعلق اراده غیری است مجموع آن عناوین است که مثلاً ـ درجه (سیر تا میقات و اراده احرام) است و در نماز (وضو یا طهور و اراده نماز) است و در این عنوان مجموعی نه حیثیت موصلیت و نه حیثیت ترتب ذی المقدمه تصوراً قید نشده است ولی می دانیم که تصدیقاً لاینفک از ذی المقدمه است و این تصویر صحیح است و اشکال وارد شده بردو تصویر اول و دوم را ندارد.

ص: ۴۳۸

بنابر این آنچه معروض وجوب غیری است مجموع عناوین ذاتی اجزائی است که لاینفکّ از ذی المقدمه است و یکی هم اراده ذی المقدمه است و این در هر واجبی متفاوت است و این مجموع، لاینفکّ از ذی المقدمه است و هیچ حیثیتی هم غیر از خود اجزا را در آن اخذ نکردیم تا اشکال گذشته وارد شود حال که این تصویر صحیح شد بر این تصویر اشکالاتی ذکر شده یا ممکن است ذکر شود.

اشکال اول:

اشکال صاحب کفایه بر صاحب فصول بود که گفته بود این باعث می شود وجوب مقدمه مخصوص به اسباب تولیدی شود ولی گفتیم مقصود مجموع سلسله مقدمات از ابتدای مقدماتی است که واسطه میان آنها و ذی المقدمه، اراده ذی المقدمه با خود آن اراده است و این مجموع می شود سبب و علت تامه که مقدمه موصله است و یک وجوب غیری دارد و هر جزئی از سلسله، وجوب ضمنی غیری دارد نه استقلالی و همانند امر نفسی به مرکب است که وحدت مجموعی و اعتباری دارد و این مجموع چون لاینفکّ از ذی المقدمه می باشد مساوی با همان مقدمه موصله است که متعلق وجوب اراده غیری قرار می گیرد بدون اینکه خصوصیت ایصال در متعلق وجوب اخذ شده باشد و اگر می گوئیم که مقدمه موصله واجب غیری است این عنوان مشیر است همانگونه که توضیح داده شد و این مطلب هم وجدانی است و هم برهان نیز همین را اقتضا می کند.

اشکال دوم:

اشکال دیگری را صاحب کفایه داشت که لازمه این تصویر آن است که اراده ذی المقدمه نیز واجب غیری باشد و چون اراده، اختیاری است و با اراده دیگری انجام نمی گیرد ــ و الا تسلسل لازم می آید ــ پس نمی تواند متعلق وجوب باشد.

پاسخ اشکال:

این اشکال نیز پاسخش را قبلاً اشاره کردیم که:

اولاً: لازم نیست متعلق واجبات غیری اختیاری باشد چون اشواق و ارادات قهری و تبعی هستند که به غیر مقدورهم تعلق پیدا می کنند زیرا که محرکیت و داعویت ندارند.

و ثانیاً: اختیاریت غیر از اراده معنای شوق موکد است و به معنای سلطنت و (ان شاء فعل و ان شاء ترک) است و اختیاریت، اراده ذاتی آن است و به اراده دیگری نیاز ندارد و ثالثاً: طبق مسلک حکما و صاحب کفایه که اختیاریت را همان اراده می داند ممکن است از این اشکال پاسخی داده شود که در بحث جبر و اختیار داده اند که در آنجا گفته اند درست است که اراده، ارادی نیست ولی مقدمات اراده و شوق مؤکد ارادی است و انسان می تواند با تصور و تأمل در مصلحت و منفعت فعلی آن فعل را اراده کند یعنی به حصول فائده در آن جزم پیدا کند و سپس آن را اراده کند و آن مقدمات با اراده شکل می گیرد که اشکال شده بود که این اراده دوم غیر ارادی است که ایشان گفت این اشکال ندارد زیرا که باید فعل خارجی باشد و بشود آن اراده با مقدمات ارادی شکل بگیرد و رفع جبر کافی است ـ که البته کافی نیست و بحثش در مسأله طلب و اراده گذشته است ـ ولیکن کسی که آن جواب را قبول دارد اینجا هم می تواند آن جواب را بدهد که مرحوم اصفهانی - رحمه الله - این را در اینجا نیز آورده است.

ص: ۴۴۰

نقد جواب اشکال:

ولیکن این جواب در این جا صحیح نیست و در جائی درست است که بخواهد اراده به فعل بخواهد بخورد نه اراده به اراده چون آنچه تفکیر در آن موجب اراده می شود فایده و مصلحتی است که در افعال است اما خود اراده مصلحت نفسی ندارد که با تفکیر و تامل در آن اراده برای ایجاد اراده داشته باشیم چون اراده از صفات ذات الاضافه است که موجبش مصلحت در متعلق آن است و پس اگر اراده متعلق وجوب قرار گیرد باتفکر و تأمل در فایده این اراده شکل نمی گیرد تا گفته شود مقدماتش ارادی است علاوه بر این که اراده مقدمات اراده نیز جزء علت تامه قرار می گیرد و نیاز به اختیاریت و اراده دیگر دارد که اشکال تسلسل را باز می گرداند بنابر این جواب مذکور در اینجا تمام نیست.

تصویر صحیح(۹۱/۰۳/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

تصویر صحیح:

از آنچه گذشت مشخص شد که تصویر صحیح مقدمه موصله عبارت است از واقع آنچه علت تامه واجب نفسی است و این متعلق اراده غیری است و وجدان هم می گوید بنابر ملازمه مولا- چیزی را که می خواهد، علت تامه اش را می خواهد که آخرش هم اراده خود شخص است و اما عنوان ترتب و ایصال و امثال آنها که عناوین انتزاعی و طولی هستند در متعلق اراده غیری قرار نمی گیرند تا اشکال وارد شود و به عبارت مختصر مجموع (مقدمه خارجی و اراده ذی المقدمه) متعلق وجوب غیری می باشد.

اعتراضاتی بر این تصویر شده است که برخی از صاحب کفایه بود و پاسخ داده شد و دو اشکال هم شهید صدر – رحمه الله – اضافه کرده و پاسخ داده اند که مجموع چهار اشکال است.

ص: ۴۴۱

اشکال سوم:

اگر گفتید مجموع مقدمات خارجی و اراده فاعل واجب غیری است بازهم این طبق مبنای صحیح در بحث جبر و اختیار قابل انفکاک است از ذی المقدمه، چون وقتی انسان ــ طبق آن مبنا ــ اراده کرد هر چند فعل را انجام می دهد ولی باز هم می تواند انجام ندهد و می تواند همان آخرین لحظه هم که اراده کرده، از اراده اش بر گردد پس اخذ این عنوان علت تامه نخواهد بود بله طبق مبنای کسانی که اراده را جزء آخر علت می دانند و اراده را علت صدور فعل می دانند و قاعده (الشیء ما لم یجب لا یوجد) را در افعال فاعل مختار هم جاری می دانند این تصویر درست است اما اصولیونی که این مبنا را قبول ندارند و می گویند وجود فعل بالسلطنه صادر شده است اگر اراده را هم در واجب غیری اخذ کنیم بازهم لاینفک از ذی المقدمه نیست پس نتوانستید عنوانی را اخذ کنید که لاینفک از ذی المقدمه باشد.

پاسخ اشکال:

پاسخ این اشکال واضح است زیرا که

اولاً: طبق مبنای صاحب کفایه و سایر حکما در بحث طلب و اراده، آخرین جزء علت تامه همان اراده و شوق مؤکد است و این اشکال وارد نمی باشد و ثانیاً: طبق مبنای صحیح هم باز اشکال وارد نیست و اساساً، ربط این بحث به مسأله جبر و اختیار صحیح نیست زیرا که مقصود از مقدمه موصله (ما یستحیل انفکاکه) از ذی المقدمه نیست بلکه مقصود (عدم انفکاک) خارجی است به نحوی که بعد از مقدمه موصله ذی المقدمه تضمین شده باشد و عملاً در فاعل مختار بعد از اراده و شوق بر انجام فعل، فعل خارجی صادر می شود و مقدمه موصله مجموعه اجزائی است که: اگر واقع شود ذی المقدمه واقع می شود و تضمین شده است حال چه از باب وجوب باشد یا بالسلطنه از فاعل مختار صادر شده باشد.

ص: ۴۴۲

اشکال چهارم:

اشکال دیگری که ایشان می کنـد این است که اگر اراده را جزء واجب غیری گرفتیـد محذور دیگری پیش می آیـد زیرا که خود ایجاب ذی المقدمه که واجب نفسی است از مقتضیات و آثارش این است که مکلف را وادار کند که آن فعل را اراده کند تا انجام دهد ولذا می گویند امر به شیء مقتضی قدح داعی و اراده در نفس مکلف مطیع است و مولا با امر، قدح اراده در نفس مکلف می کند ــ اگر مکلف مطیع باشد ــ و اساساً غرض مولی از انشاء و ایصال امر به مکلف این است که در نفس او قدح اراده بکند پس اراده ذی المقدمه مقتضا و معلول واجب نفسی است حال اگر باز مولی با أمر غیری، اراده را طلب کند و بخواهد، این تحصیل حاصل و لغو است چون این را با امر نفسی تحصیل می کند و دو مرتبه با امر غیری بخواهد آن را تحصیل کند، تحصیل حاصل است و تاکید هم ملاک مستقل می خواهد و این جا ملاک دیگری در کار نیست بنابراین تعلق وجوب غیری به اراده از این جهت محال است.

اشکال دیگر:

اگر بخواهد دو مرتبه اراده را طلب کند ــ ولو به اراده غیری ــ معنایش این است که قدح اراده دیگری را نسبت به این واجب ــ یعنی اراده ــ بخواهد یعنی اراده به اراده را می خواهد و تعلق اراده به اراده فی نفسه معقول نیست بلکه تسلسل هم لازم می آید چون آن اراده دوم هم واجب غیری خواهد شد.

ص: ۴۴۳

پاسخ اشکال:

این اشکال هم تمام نیست زیرا که:

اولاً: قدح داعی در واجب نفسی است که به جهت منجزیت و محرکیت ایجاد می شود و در اوامر غیری منجزیت نیست تا محرکیت و محصلیت داشته و تحصیل حاصل یا تعلق اراده به اراده لازم بیاید.

و ثانیاً: فرضاً امر غیری محرکیت هم داشته باشد تحصیل حاصل لازم نمی آید زیرا که تحصیل حاصل در جائی است که مولی دو اراده تشریعی نسبت به یک شیء داشته باشد واین که می گویند وقتی مولا فعلی را واجب کرد قدح اراده و داعی در نفس مکلف می کند این مطلوب تکوینی از امر است نه مطلوب تشریعی یعنی به معنای امر تشریعی به اراده نیست بلکه این همان داعویت و محرکیت وجوب فعل است که وقتی مولی چیزی را خواست و طلب هم منجز بود عقلاً برای مکلف محرکیت دارد که اگر مکلف مطیع باشد این اراده تشریعی مولی موجب حرکت و اراده او می شود و لذا گفته می شود که مولی بالواسطه سبب حرکت و حصول اراده انجام واجب در نفس مکلف شده است نه اینکه مولی به اراده امر شرعی کرده باشد.

روشن است که این محرکیت عقلی قابل جمع با تعلق اراده تشریعی و امر شرعی به اراده آن فعل است، بلکه این داعویت و محرکیت وجوب نفسی از برای سایر مقدمات و اجزاء علت تامه ذی المقدمه نیز ثابت است مانند وضوء و بدون شک مولی می تواند وضوء را واجب یا مستحب نفسی هم قرار دهد چنانچه همین گونه است و این تحصیل حاصل نمی باشد زیرا که تحصیل حاصل در جائی است که دو اراده تشریعی و دو امر شرعی به یک فعل تعلق بگیرد نه اینکه یک فعل، لازم باشد عقلاً که به دو جهت انجام داده شود و دو عامل محرک نسبت به انجام آن در کار باشد یکی به جهت مقدمیت برای واجب نفسی و دیگری به جهت أمر نفسی و یا غیری به خود آن فعل.

ص: ۴۴۴

حاصل پاسخ:

آنکه محرکیت و تحصیل عقلی با وجوب شرعی منافات ندارد و مقدمات یک واجب نفسی خیلی از جاها وجوب نفسی هم پیدا می کنند مثل نماز ظهر که هم واجب نفسی است و هم برای نماز عصر واجب غیری است چون نماز عصر مقید است به این که قبلش نماز ظهر را هم انجام بدهد و این اشکال ندارد وآنچه تحصیل حاصل و لغو یا محال است این است که مولا یک چیز را دو بار اراده تشریعی و طلب کند که چنین مطلبی در اینجا لازم نمی آید.

همچنین اشکال تعلق اراده به اراده و یا تسلسل هم دفع می شود زیرا که هم وجوب غیری منجزیت ندارد تا قدح اراده کند ــ جواب اول ــ و اگر هم داشته باشد در جائی است که محرکیت به قدح اراده نیاز داشته باشد و چون یک اراده بیشتر در سلسله علت تامه فعل قرار نمی گیرد لهذا قدح اراده دیگری را وجوب غیری اقتضا نمی کند تا آن محذور پیش بیاید.

بدین ترتیب مشخص می شود که این اشکالات نادرست است و تصویر چهارم از برای مقدمه موصله تصویر صحیحی است و همچنین مطابق با وجدان نیز می باشد که انسان وقتی از کسی فعلی را طلب می کند علت تامه آن را به معنای أعم آن که بر حرکت و اراده فاعل مختار نیز صادق می باشد، می خواهد یعنی وقتی آن را ملاحظه می کند اراده و شوق غیری نسبت به آن خواهد داشت که این همان مقدمه موصله در تصویر چهارم است که مجموع مقدمات خارجی با اراده ذی المقدمه است و این مجموع، علت تامه است حال یا به معنای فلسفی یا به معنای عرفی که بر فعل فاعل مختار هم بنابر قانون سلطنت صدق می کند و این مجموع متعلق امر غیری است و این را مقدمه موصله می گوئیم و عنوان مقدمه موصله مشیر است؛ بلکه کسانی هم که قائلند که مطلق مقدمه واجب است می گویند عنوان مقدمه تعلیلی و مشیر است و قائلند که واقع مقدمه مثل وضوء یا سیر واجب غیری است پس هم عنوان مقدمه و هم عنوان موصله مشیر است به عناوین اولی و واقعی علت تامه که لاینفک از ذی المقدمه است.

ادله صاحب فصول: مرحوم صاحب فصول هم ادله و وجوهی را ذکر کرده است که وجوه جالبی است.

دلیل اول: اولین دلیل صاحب فصول ادعای وجدان است و می گوید انسان وقتی به وجدانش مراجعه می کند و می بیند وقتی امر به فعلی می کند مقدمات موصله آن را به اراده غیری می خواهد نه مطلق آنها را البته صاحب کفایه هم در مقابل، مدعی عکس آن است و می گوید وجدان، قائل است به وجوب غیری مطلق مقدمه نه خصوص موصله.

دلیل دوم: بیان دیگری دارد که جالب تر است ایشان فرموده که دلیل اختصاص به موصله این است که آمر می تواند بگوید مقدمه غیر موصله را نمی خواهم مثلاً مولی امر به مهمانی کند و بگوید به بازار برو و گوشت بخر و مقدماتش را انجام بده ولی اگر مهمانی انجام نمی دهی لازم نیست به بازار بروی و گوشت بخری و وجوب مقدمه غیر موصله را نفی کند و این منبه خوبی است بر مقدمه موصله هر چند این هم یک ادعای وجدانی است و دعوای وجدان در عالم اثبات است.

نقد صاحب کفایه:

ایشان در جواب گفته است که این گونه نیست و اگر مولی بدون وجود مانعی در مقدمه غیر موصله این را بگوید تناقض و مستجهن است که البته حق با صاحب فصول است و هیچ گونه تناقضی را انسان احساس نمی کند.

دلیل سوم: که شاید منسوب به صاحب عروه است که مانند صاحب فصول قائل به مقدمه موصله است این است که مولی نه تنها می تواند بگوید من حصه غیر موصله را نمی خواهم بلکه می تواند حصه غیر موصله را حرام کند مثلاً ـ کسی که می خواهد غریق را نجات دهد و برای رسیدن به ساحل و یا کشتی نجات غریق اگر مغصوب باشد مولی می تواند بگوید اگر نمی خواهی غریق را نجات دهی حرام است بر زمین غصبی راه بروی و یا کشتی مغصوب را سوار شوی ; حال اگر مطلق مقدمه واجب باشد اجتماع امر و نهی لازم می آید که محال است و صاحب کفایه بلکه دیگران هم آن را در اینجا محال می دانند زیرا که امر به عنوان واقعی مقدمه تعلق می گیرد که با عنوان حرام یکی است پس اگر وجوب شیء مستلزم وجوب جامع مقدمه آن باشد چگونه می تواند غیر موصله حرام باشد و این که اگر آن را انجام دهد و غریق را نجات ندهد قطعاً دو معصیت کرده است هم حرام را مرتکب شده و هم واجب را ترک کرده است و کسی قائل نمی شود که در این قبیل موارد مکلف می تواند مقدمه محرمه را بدون انجام آن واجب انجام دهد.

پاسخ صاحب کفایه:

از این وجه هم صاحب کفایه دو جواب داده است که یکی درست است و دیگری نادرست است.

جواب درست:

این است که مولا می تواند از حصه غیر موصله نهی کند و در این صورت وجوب مقدمه مخصوص به حصه موصله می شود ولی این دلیل بر اختصاص وجوب به موصله نیست بلکه این بدان معناست که حرمت می تواند مانع از اطلاق واجب غیری شود و ما چه قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم و چه خصوص مقدمه موصله ، واجب غیری مقید به افراد غیر محرم می شود و این نکته از این باب است که خود حرمت، واجب را قید می زند ولذا چنانچه مقدمه موصله هم دو فرد داشته باشد یکی محرم و دیگری مباح باز هم موصله محرم، واجب نخواهد بود مثلاً اگر دو راه تا ساحل باشد یک راه مباح و یک راه مغصوب حال اگر مکلف از راه مغصوب رفت و غریق را هم نجات داد فعل حرام انجام داده است زیرا که ملزم نبود که از راه حرام برود و می توانست از راه مباح برود، حرمت و نهی از غیر موصله دلیل برعدم اطلاق واجب غیری نیست بلکه دلیل بر مانع بودن حرمت از اطلاق است چه موصل واجب باشد و چه مطلق مقدمه.

نقد پاسخ:

این پاسخ تمام است ولی اگر مقصود صاحب عروه از این نقض این باشد که شما دو حرف داشتید یکی این که مقتضی وجوب غیری مطلق است ویکی هم امتناع تقیید واجب غیری به موصله بود که محذور دور و امتناع عقلی را مطرح می کردید حال با این نقض می توان اشکال استحاله را دفع کرد زیرا که بدون شک در فرض حرمت مقدمه، وجوب مخصوص به موصله خواهد شد و آن محاذیر بر می گردد واین دلیل دیگری بر بطلان آن محاذیر عقلی می باشد.

ص: ۴۴۷

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۳/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم آخوند و نقد آن\ دلیل چهارم:وجدان

ادله صاحب فصول:

بحث در ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله بود که یکی ادعای وجدان ثبوتی بود و یکی وجدان اثباتی که آمر می تواند تصریح کند که نمی خواهد مقدمه غیر موصله را انجام دهی.

بیان منسوب به صاحب عروه:

این است که مولا در جائی که مقتضی برای تحریم باشد می تواند مقدمه غیر موصله را تحریم کند مثلاً جائی که راه نجات غصبی باشد می تواند بگوید اگر نجات می دهی غصب کن و فقط حرمت را در فرض موصله بودن بر می دارد و این نشانگر آن است که وجوب مقدمه مطلق نیست و الا حرمت غیر موصله با وجوب مطلق مقدمه تضاد داشته و اجتماع أمر و نهی لازم می آید و اگر واجب اهم بود باید قائل شویم که حرمت ساقط است و اگر مقدمه غیر موصله را انجام داد باز هم باید بگوئیم کار حرامی انجام نداده با این که از نظر فقهی کسی ملتزم نیست و نمی توان به آن ملتزم شد، صاحب عروه این مطلب را بیان فرموده که شاید از برخی عبارات صاحب فصول هم استفاده شود.

پاسخ صاحب کفایه:

ایشان از این بیان دو پاسخ داده است که قبلاً یکی از آن دو بیان عرض شد و گفته شد که این بدان معنا نیست که مقدمه موصله به خصوص واجب است بلکه معنایش این است که حرمت برخی از أفراد مقدمه می تواند مانع از وجوب مطلق آن باشد چه به وجوب مطلق مقدمه قائل شویم و چه به وجوب خصوص مقدمه موصله ولذا اگر مقدمه موصله هم دارای دو فردِ حرام و مباح بود و مکلف حرام را انتخاب کرد وجوب ندارد و این بدان جهت است که حرمت مانع است پس این، دلیل نیست که مقتضی وجوب غیری، خاص به موصله است بلکه مقتضی عام است ولی جائی که مقدمه دو فرد حرام و مباح دارد حصه محرمه تحت حرمت باقی می ماند و مانع از اطلاق وجوب غیری برای فرد حرام می شود.

ص: ۴۴۸

این جواب درست و تمام است ولی به این مقدار که این بیان، مانع از عموم مقتضی وجوب غیری برای مطلق مقدمه نمی شود ولیکن دلیل بر بطلان امتناع تخصیص به موصله می شود و یک دلیل صاحب کفایه عموم ملاک و مقتضی وجوب غیری بود و این نقض مرحوم سید این دلیل مرحوم آخوند - رحمه الله - را از بین نمی برد زیرا که ایشان در پاسخ می گوید مقتضی وجوب عام است مگر این که مانعی باشد و در حقیقت حرمت مانع است و در این جهت، میان قول به وجوب مطلق مقدمه یا مقدمه موصله فرقی نیست.

لیکن صاحب کفایه دلیل دیگری هم داشت که استحاله تخصیص وجوب غیری به مقدمه موصله بود و این که دور و تسلسل لازم می آید و آن محاذیر با این بیان باطل می شود زیرا اگر تقیید وجوب غیری به مقدمه موصله ممتنع باشد یعنی مانعیت هم محال است پس هم اطلاق وجوب وهم تخصیص آن به موصله محال خواهد بود و راهی نیست به جز سقوط حرمت از مقدمه غیر موصله که گفتیم خلاف وجدان است و کسی نمی تواند آن را قبول کند یعنی هم باقی ماندن حرمت با وجوب مطلق مقدمه محال و هم تخصیص وجوب به مقدمه موصله باعث دور و تسلسل و محال می شود پس راهی نیست مگر این که قائل شویم حرمت از غیر موصله هم برداشته می شود که کسی از فقها به این مطلب هم ملتزم نیست پس این وجه سوم از برای ابطال براهین امتناع صاحب کفایه و دیگران مفید است و شاید به همین جهت است که صاحب کفایه به جواب اول اکتفا نکرده است و جواب دیگری را هم مطرح کرده است.

ص: ۴۴۹

جواب دوم:

ایشـان می گویـد که بقـای حرمت بر مقـدمه غیر موصـله بـالخصوص، فی نفسه محـال است و این جواب دوم ایشان یک ترقی نسبت به جـواب اول است چرا که می فرمایـد نمی تـوان قائـل شـد که مقـدمه غیر موصـله حرام است چون در این صورت در محـذور دیگری می افتیم زیرا که معنایش این خواهد بود که وجوب ذی المقدمه _ که مثلاً نجات غریق است _ به انجام خود ذی المقدمه مشـروط شود و این تحصـیل حاصل ولغو محض است و مکلف می تواند آن را از اول انجام ندهد و شرط وجوب را رفع کند.

أما چرا چنین خواهـد شد؟ به جهت این که وجوب ذی المقدمه (نجات غریق) مشـروط به مقدوریت آن است و مقدوریت ذی المقـدمه منوط به مقدوریت مقدمه آن است و تا مقدمه مقدور نباشد ذی المقدمه مقدور نیست و مقدوریت هم اعم از عقلی و شرعی است یعنی هم عقلا باید مقدور باشد و هم شـرعاً حرام نباشد و اگر مقدمه شـرعاً حرام باشد وجوب ذی المقدمه معقول نیست و معنای بقای حرمت بر مقدمه غیر موصله این است که اگر مقدمه را به ذی المقدمه وصل کرد حرمت آن رفع می شود و مقـدمه مباح و مقـدور شـرعی خواهـد شـد و اگر وصل نکرد حرام باقی می ماند پس مقدوریت و اباحه مقدمه، به انجام ذی المقدمه مشروط خواهد شد و چون وجوب ذی المقدمه هم به مقدوریت شـرعی مقدمه اش مشـروط می باشد بنابراین وجوب ذی المقـدمه مشـروط می شود به انجام ذی المقـدمه و این همان تحصـیل حاصل ولغو محض است و این چنین امری معصـیت نمی شود چون مقدمه موصله را انجام نمی دهد تا حرام باشد _ مقدور شرعی نباشد _ و مقدوریت هم که از بین رفت وجوب ذی المقدمه از بین می رود و تحصیل شرط وجوب لازم نیست.

ص: ۴۵۰

نقد اشکال:

این اشکال از مثل صاحب کفایه خیلی عجیب است و گویا به خاطر اصراری است که ایشان بر ابطال حرف صاحب فصول داشته است زیرا وقتی که می گوئیم مقدمه موصله حرام نیست و غیر موصله حرام است ایصال و عدم ایصال قید واجب و حرام است نه شرط وجوب و حرمت یعنی مقدمه دو حصه دارد یک حصه اش مقدمه موصله است ویک حصه دیگر هم مقدمه غیر موصله است و حکم این دو حصه مشروط به انجام مقدمه فضلا عن ذی المقدمه نیست بلکه حصه موصله از اول مباح و واجب است و حرام نیست ــ مقدور شرعی است ــ و حصه غیر موصله آن از اول حرام است و حرمتش فعلی است پس هم حرمت و هم اباحه هر دو فعلی هستند ولیکن متعلق هریک حصه ای غیر از حصه دیگر است و وقتی اباحه یا عدم حرمت یک حصه از مقدمه، فعلی شد ذی المقدمه شرعاً مقدور است و وجوبش هم فعلی خواهد بود و مشروط به انجام آن نخواهد بود تا تحصیل حاصل شود و در مقدوریت ذی المقدمه همین که حصه موصله آن مقدور شرعی باشد کافی است و لازم نیست که جامع و مطلق مقدمه حتی غیر موصله حرام نباشد و این واضح است.

حاصل نقد:

حاصل این که ایصال قید مباح است نه قید اباحه ــ عدم حرمت ــ و اباحه از قبل فعلی است و تحقق مباح در خارج متوقف بر این است که ذی المقدمه را انجام دهد نه اینکه اباحه آن متوقف بر فعل مقدمه و ذی المقدمه باشد و ایشان خلط کرده بین این که ایصال، قید اباحه باشد یا قید مباح، که اگر قید اباحه باشد تحصیل حاصل لازم می آید ولیکن اگر قید مباح باشد محذری لازم نمی آید بنابراین جواب دوم به هیچ وجه قابل قبول نیست و صدور این جواب از مثل ایشان عجیب است.

ص: ۴۵۱

بیان چهارم:

که این بیـان هم صاحب فصول دارد که بیان ساده ای است که همان تحلیل نکته و ملاک وجوب غیری مقـدمه است و این که انسان وقتی به وجدان خود نگاه می کند ملاک خواسـتن مقدمه مطلوب خود را چیزی غیر از رسـیدن به ذی المقدمه نمی بیند ـ که قبلاً به تفصیل توضیح داده شد ـ و همین بیان و تحلیل هم سبب شده است که بسیاری نظر صاحب فصول را پذیرفته اند ولی از آنجا که نتوانسـته انـد اشـکالات دور و امتناع را رد کنند ـ مثل صاحب حاشـیه بر معالم و مرحوم میرزا - رحمه الله - و مرحوم عراقی - رحمه الله - ـ سـعی کرده انـد ذات مقـدمه را در حـال ایصـال و یـا حصه توأم و یا به نحو اهمال واجب غیری بدانند که این بیانها را قبلاً رد کردیم و این که علاوه بر بطلان محاذیر ذکر شده برای امتناع وجوب مقدمه موصـله، حصه توأم یـا قضـیه حینیه در مفاهیم که متعلقات وجوبات است، معقول نیست و اهمال متعلق أمر نیز ثبوتاً معقول نیست و اگر تقییـد ثبوتاً ممتنع باشد اطلاق ثبوتی متعین خواهد بود و این مطلب را در جای خود ثابت کرده ایم.

تنبیهات ذیل بحث مقدمه (۹۱/۰۳/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

دو تنبیه در ذیل بحث مقدمه موصله است که می شود هر دو را به عنوان ثمره قول به مقدمه موصله قرار داد .

تنبیه اول: اگر مقـدمه واجبی حرام باشد مثل ارض مغصوب که باید برای نجات غریق از آن رد شد این جا بحث شده است که چه مقدار از حرمت رفع می شود و آیا میان دلیل حرام و واجب تعارض شکل می گیرد یا خیر.

ص: ۴۵۲

تنبیه دوم: در ثمره ای است که صـاحب کفـایه به عنوان ثمره قول به مقـدمه موصـله ذکر کرده است که آن هم قابل بررسـی و نقد است.

تنبیه اول:

آن است که اگر واجبی متوقف شـد بر مقـدمه حرامی مثـل انقاذ غریق به وسـیله رفتن راه مغصوبی که صاحبش راضـی نیسـت دراین جا دو بحث موجود است:

بحث اول: آیـا بین دلیـل وجوب انقـاذ که ذی المقـدمه است و دلیـل حرمت غصب که نسـبت به مقـدمه صـادق است تنـافی و تعارضی هست یا نه چه به لحاظ خودشان و چه به لحاظ لازمه شان که لازمه وجوب ذی المقدمه وجوب غیری مقدمه است.

بحث دوم: بنابر مقدمه موصـله چه اندازه از حرمت مقدمه باقی می ماند آیا تنها حرمت مقدمه غیر موصله باقی می ماند یا بیش از آن و مقدمه ای که موصل هم باشد ولیکن با قصد توصل انجام نگرفته حرام است و این همان مطلبی است که میرزا در قول دوم که منسوب به شیخ بود احتمال داد و از مرحوم میرزای شیرازی بزرگ - رحمه اللّه - نقل شده است که مقصود از این که

شیخ – رحمه اللَه – قائل به وجوب مقدمه ای شده است که با قصد توصل انجام بگیرد این است که جائی که مقدمه، محرمه باشد تا قصد توصل نکند حرمت از مقدمه رفع نمی شود و مقصود شیخ این بوده است که با عدم قصد توصل می خواسته بگوید حرمت رفع نمی شود نه این که قصد توصل، در واجب غیری، قید است.

بحث اول:

ص: ۴۵۳

اما بحث اول که مقدمه حرام اگر در طریق واجبی قرار گرفت آیا تنافی و تعارضی بین دلیل وجوب و دلیل حرمت شکل می گیرد یا نه؟ صحیح این است که بنابر قول به مقدمه موصله تنافی و تعارض در کار نیست و بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه علی تقدیری تعارض نیست و علی تقدیر دیگر تعارض هست که تالی فاسد این مبنا قرار می گیرد.

تعارض عبارت از تنافی دو دلیل در عالم جعل است و هر جا دو دلیل در مرحله جعل تنافی پیدا کنند که قابل جمع نباشند موجب تعارض و تکاذب دو دلیل خواهد شد چون نمی شود ثبوتاً هر دو دلیل صادق باشد پس هر جا که دو جعل با هم تنافی نداشته باشند تعارضی هم در کار نیست و در این جا بنابر قول به مقدمه موصله، در جعل تنافی صورت نمی گیرد نه به لحاظ واجب نفسی ذی المقدمه و حرمت مقدمه و نه به لحاظ حرمت مقدمه و وجوب غیری آن؛ یعنی به لحاظ هر دو وجوب بنابر قول به مقدمه موصله که قول صاحب فصول است تنافی در جعل نخواهد بود و در نتیجه تعارض میان دلیل وجوب انقاذ و حرمت غصب شکل نخواهد گرفت.

اما بین واجب نفسی و حرام تعارضی نیست چون موضوع واجب نفسی ذی المقدمه و انقاذ غریق است و موضوع حرام

مقدمه و تصرف در ملک غیر است که اینجا دو موضوع متباین از هم هستند ولذا اجتماع دو حکم متضاد بر یک موضوع که محال است، لازم نمی آید بله در این جا میان این دو موضوع تزاحم هست یعنی انجام دادن ذی المقدمه که انقاذ غریق است متوقف بر فعل مقدمه که غصب و حرام است می باشد همچنین که امتثال حرام و ترک غصب ملازم است با ترک واجب نفسی و باب این مسأله، باب تزاحم است مثل صلاه و ازاله در جائی که وقت صلاه تنگ شده باشد که فعل صلاه مستلزم ترک ازاله نجاست از مسجد است و بالعکس ازاله نجاست مستلزم ترک صلاه است در این جا هم انقاذ غریق مستلزم ارتکاب غصب است و ترک غصب مستلزم ترک انقاذ غریق است و این همان باب تزاحم است و در باب تزاحم خواهد آمد که در آن، تنافی در جعل نیست بلکه فعلی نشدن هر دو مجعول است و به تفصیل خواهد آمد که چرا باب تزاحم داخل در باب تعارض نیست با این که ممکن است گفته شود که عملاً نمی شود هر دو را امتثال کند و این هم تنافی در جعل است چونکه تکلیف به غیر مقدور است.

این شبهه را دفع کرده اند و گفته اند باب تزاحم داخل در تعارض نیست چون قدرت در هر تکلیفی شرط است و هر خطابی مقید است به مقدور بودن و عاجز نبودن و این قید قدرت و عدم عجز، قید لبی بوده و در همه خطابات است و عجز اعم است از عجز فی نفسه _ تکوینی _ یا عجز عقلی که از آن تعبیر می کنند به عدم اشتغال به تکلیف دیگری از تکالیف مولا که یا مزاحم مساوی یا اهم است چون اگر مکلف مشغول به تکلیفی شد که ملاکش با تکلیف مزاحم مساوی یا اهم باشد باز هم عقلاً ـ عاجز است و اطلاق خطاب شامل آن نیست یعنی این هم قید است و لذا این مقید لبی که متصل به همه خطابات است یکی از برکاتش این است که باب تزاحم را از باب تعارض جدا می سازد و تعارضی دیگر میان دلیل دو تکلیف متزاحم شکل نمی گیرد. و در این جا هم دلیل حرمت مقید است به عدم اشتغال به امتثال واجب _ که انقاذ غریق است _ پس چنانچه انقاذ غریق کند حرمت غصب فعلی نبوده است پس بین این دو الزام که یکی وجوب انقاد غریق است و دیگری حرمت غصب است تنافی در جعل نیست .

اشکال این که در صورت مخالفت با هر دو تکلیف هر دو فعلی می شوند بنابر ترتب، دفع می شود و گفته می شود که طلب جمع بین ضدین نخواهد بود بلکه جمع در طلب است و اشکالی ندارد چنانچه به تفصیل در بحث تزاحم خواهد آمد که این مطلب در مانحن فیه یعنی تزاحم واجب با حرام روشن تر است زیرا که عدم انقاذ غریق که واجب است اگر قید در حرمت غصب قرار گرفت از آنجا که قیود حکم قیود متعلق آن نیز می باشد حرام هم به غصبی که غیر موصل به انقاذ باشد مقید می شود یعنی مقدمه غیر موصله حرام می شود که می تواند مطلق هم باشد پس میان حرمت مقدمه و وجوب نفس ذی المقدمه تعارض نیست ولی ممکن است گفته شود بین لازم وجوب نفسی و حرمت تعارض است چون از وجوب نفسی، وجوب غیری مترشح می شود و این وجوب دوم که وجوب غیری است به مقدمه انقاذ که غصب است تعلق می گیرد و موضوعش عین موضوع حرمت است چون موضوعش واقع مقدمه است و واقع مقدمه همان تصرف در غصب است پس همان فعلی که متعلق حرمت است متعلق وجوب می شود و اجتماع وجوب و حرمت و اراده و کراهت در یک فعل لازم می آید که این تنافی در جعل است زیرا که محال است یک فعل واحد هم متعلق اراده مولا باشد و هم متعلق کراهت مولا و معیار تعارض هم همین است و این تنافی به وجوب نفسی سرایت می کند چون وجوب غیری از وجوب نفسی نشأت گرفته و ملازم با آن است و قابل تفکیک از آن نیست و در نتیجه تعارض بین دلیل حرمت مقدمه و دلیل و وجوب نفسی ذی المقدمه به لحاظ لازمه اش محقق می شود.

جواب: لیکن این بیان بنابر مقدمه موصله تمام نیست و بنابر وجوب مطلق مقدمه در یک تقدیر تمام است ـ چنانچه بیان خواهیم کرد ـ و اصل بحث همین است اما چه گونه بنابر مقدمه موصله تمام نیست؟ بدان جهت است که گفته شد که هر تکلیفی مقید است به قدرت و جائی که عجز باشد ـ و لو عجز عقلی که اشتغال به امتثال واجب اهم یا مساوی است ـ دیگر تکلیف فعلی نیست و این جا هم حرمت مقید به مقدور بودن یعنی نداشتن عجز تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است و وقتی که مکلف مقدمه موصله را انجام می دهد یعنی اشتغال به واجب اهم یا مساوی می کند که رافع حرمت بوده و قید آن است و این بدان معناست که حصه موصله حصه ای است در فرض عدم حرمت و از آنجا که قید و شرط حرمت قید و شرط حرام هم خواهد بود پس حصه غیر موصله از غصب حرام خواهد بود نه مطلق مقدمه و آنچه که واجب غیری است مقدمه موصله است نه مطلق مقدمه پس حصه حرام غیر از حصه واجب غیری است و اجتماع وجوب و حرمت یا اراده و کراهت در یک فعل نخواهد شد .

به عبارت دیگر در همه تکالیف قیود تکلیف قیود مکلف به هم می باشند مثلًا در باب وجوب، قهراً شرط وجوب شرط واجب هم می شود مثلاًـ قید زوال قید واجب هم می شود و نماز قبل از زوال مصداق واجب نیست و این هم در واجبات است و هم در محرمات، ولی فرقی بین باب وجوب و حرمت هست و آن این که قیود وجوب این گونه است که نمی شود وجوب از ناحیه آن قید مطلق باشد و الا آن قید، واجب خواهد شد و این خلف است ولی در حرام، وقتی چیزی قید حرمت شد قید حرام هم می شود دیگر لازم نیست حرمت آن مقید مشروط باشد بلکه می شود مطلق باشد و این نکته ای است که در باب تزاحم هست که تزاحم بین حرام با واجب یا حرام با تزاحم دو واجب فرق دارد در تزاحم بین دو واجب قید قدرت، قید وجوب باقی می ماند ولی در تزاحم حرام و واجب، حرام مقید به حصه غیر مقرون به فعل واجب می شود و این کافی است در حل تزاحم ولذا اگر ذی المقدمه را هم انجام بدهد می گوئیم بازهم مقدمه غیر موصله حرام بوده است ولیکن انجام نگرفته است و مقدمه موصله که حرام نیست انجام گرفته است و این تقیید حرام، در باب تزاحم میان حرام و واجب علی القاعده است ولذا به قانون تزاحم، حرام مقید است به حصه ای که توام با امتثال تکلیف اهم یا مساوی نباشد یعنی متعلق حرمت را قید می زنیم و لازم نیست که حرمت را هم قید بزنیم و تقیید ماده کافی است.

لذا قالب فنی تزاحم در باب حرام و واجب با تزاحم دو واجب فرق دارد بنابر این حرمت مخصوص به حصه غیر موصله می شود به مقتضای تزاحم با واجب نفسی و حصه غیر موصله می شود محرم و حصه موصله که حرام نیست واجب می شود و اجتماع این دو حکم محال نمی باشد تا تنافی در جعل لازم باید پس بین دلیل حرمت غصب و دلیل وجوب انقاذ نه به لحاظ وجوب نفسی انقاذ و غصب تعارض است و نه به لحاظ لازمه وجوب نفسی انقاذ که وجوب غیری مقدمه موصله آن است تنافی موجود است چون حرمت مخصوص مقدمه غیر موصله شده است و شامل موصله نیست و آنچه که حرام است واجب نیست و آنچه که واجب است حرام نیست و این در جائی است که واجب اهم یا مساوی باشد.

یک فرض می ماند و آن جائی است که حرام اهم از واجب باشد مثل این که می خواهد انقاذ مالی را بکند که حرمت غصب اهم از آن است در اینجا ممکن است کسی بگوید که تعارض هست چون حرمت غصب مطلق می شود و انقاذ مالش اگر هم واجب باشد اشتغال به مرجوح است نه مساوی یا أهم، پس عجز عقلی هم نسبت به تکالیف به حرمت در کار نیست و حرمت مطلق است و مقدمه موصله و غیر موصله هر دو حرام خواهد بود و این با وجوب مقدمه موصله هم قابل جمع نمی باشد و تعارض شکل می گیرد.

مختار: صحیح این است که در این فرض هم تعارض شکل نمی گیرد چون وقتی حرمت اهم بود وجوب انقاذ آن مال مشروط می شود به عصیان حرمت غصب به مقتضای قانون تزاحم و اخذ قدرت به معنای عقلی ذکر شده که در همه تکالیف شرط است پس تا وقتی که مکلف حرمت را امتثال می کند وجوب انقاذ فعلی نیست چون که مشغول به امتثال اهم است ولیکن اگر عصیان کرد و حرام را مرتکب شد در این صورت وجوب انقاذ مال فعلی می شود به نحو ترتب چون واجب مهم عند عصیان الاهم فعلی می شود در باب تزاحم بنابر ترتب ولی این وجوب مستلزم وجوب مقدمه آنکه فعل غصب است نمی شود چون در طول عصیان این حرام و فعل غصب است و در حقیقت فعل مقدمه از شرائط وجوب انقاذ مال می شود و قبلاً گفته شد که مقدمات وجوب، وجوب غیری ندارند.

پس بنابر مقدمه موصله هیچ گاه تعارض بین دلیل حرمت مقدمه و وجوب غیری آن پیش نمی آید چون حصه غیر موصله همیشه حرام است و حصه موصله یا فقط واجب است اگر واجب اهم باشد و یا فقط مباح است اگر مساوی باشد و یا فقط حرام است اگر حرمت اهم باشد و دیگر وجوب غیری ندارد چون که در این دو فرض فعل مقدمه، شرط فعلیت وجوب نفسی می باشد و شرط وجوب خارج از بحث وجوب مقدمه واجب است و تعلق وجوب غیری به آن معقول نیست زیرا که قبل از تحققش وجوب فعلی نیست تا واجب غیری شود و بعد از تحققش حاصل شده است و تعلق وجوب به آن تحصیل حاصل است و معقول نیست چنانچه قبلاً به تفصیل گذشت.

تعارض به مقدمه(۹۱/۰۳/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

تعارض بنابر قول به مقدمه موصله

عرض شد بنابر مقدمه موصله بین وجوب واجب و حرمت مقدمه هیچ تنافی ای نیست مثل اینکه برای نجات غریق باید از زمین غصبی عبور کند که در این صورت واجب که انقاذ است متوقف شده بر مقدمه محرمه و در این جا اگر مقدمه موصله به خصوصه وجوب غیری داشته باشد؛ بین دلیل وجوب انقاذ و حرمت غصب هیچ گونه تعارضی نیست نه به لحاظ واجب نفسی و حرام و نه به لحاظ لازمه واجب نفسی که وجوب غیری است که تصرف در ارض مغصوبه است و نکته اش بیان شد که بین وجوب نفسی و حرمت مقدمه تزاحم است و باب تزاحم خارج از باب تعارض است وهمه تکالیف مقید به قدرت است و قدرت به معنای عدم عجز است ویکی از مصادیق عجز امتثال واجب اهم یا مساوی است و اگر اشتغال به اهم یا مساوی بود ــ که لازمه مقدمه موصله است ــ دیگر حرام نیست و حرام خصوص حصه غیر موصله از غصب می شود زیرا که قید حرمت قید حرام است و اگر حرمت اهم بود حتی مقدمه موصله هم حرام می شود ولی اگر آن را مرتکب شد و غصب را انجام داد و تا دم دریا رفت؛ در این فرض، انقاذ واجب می شود ــ به نحو ترتب ــ چون وجوب تکلیف مهم در باب تزاحم علی تقدیر عصیان اهم فعلی می شود ولی این وجوب مشروط اقتضای وجوب حصه موصله را ندارد چون فعل مقدمه شرط فعلیت وجوبش می شود و شرط وجوب، وجوب غیری ندارد.

ص: ۴۵۸

پس بنابر مقدمه موصله در هیچ یک از فروض، در جعل تنافی شکل نمی گیرد یعنی هیچ وقت جعل این دو وجوب با حرمت غصب تنافی پیدا نمی کند ولذا میان دلیل دو حکم، تکاذب و تعارض شکل نمی گیرد نه به لحاظ واجب نفسی و حرام و نه به لحاظ واجب غیری و حرام چون هیچ وقت مستلزم اجتماع وجوب با حرمت نمی شود و مقدمه موصله یا شرط وجوب می شود ــ اگر حرمت أهم باشد ــ که دیگر وجوب غیری ندارد و یا خصوص حصه غیر موصله حرام است نه موصله ــ اگر وجوب اهم یا مساوی باشد ــ که دیگر مقدمه موصله حرمت ندارد.

تعارض بنابر قول به مطلق مقدمه

اما بنـابر وجوب مطلق مقـدمه عرض شـد بنابر یک تقـدیر باز هم تنافی و تعارض نیست و بنابر تقـدیر دیگری تنافی و تعارض شکل می گیرد زیرا که قائلین به وجوب مطلق مقدمه اگر قائل به امکان تخصـیص وجوب غیری به مقدمه موصـله باشـند نتیجه آن با این که قائل به عدم امکان تخصـیص وجوب غیری به موصـله باشـند فرق می کند چون که مستلزم دور و تسلسل و امثال آنهـا است یعنی اگر قائل به وجوب مطلق باشـند و بگوینـد مقتضـی وجوب غیری و ملاکش، توقف است که در مطلق و جامع مقدمه است و در جائی که مانع باشد مخصوص به موصله می شود و حرمت، مانع از تحقق اراده غیری جامع مقدمه می شود و اختصاص پیـدا می کنـد به موصـله، در این صورت بازهم تنافی و تعارض میان دلیل حرمت غصب و وجوب انقاذ نخواهـد بود یعنی طبق این تقدیر باز نتیجه همان است و قائل می شویم که باب تزاحم است نه تعارض، چون حرمت، مشـروط است به عدم اشـتغال به واجب اهم یا مساوی و حرام، خصوص حصه غیر موصـله و واجب، حصه موصـله خواهـد بود و اگر حرام أهم باشـد انجـام مقـدمه شـرط فعلیت وجـوب خواهـد شـد که اصـلاً دیگر وجـوب غیری نخواهـد داشت و مطلـق مقـدمه حرام می شـود همانگونه که بنابر مقدمه موصله بیان شد.

اما اگر تقدیر دوم را قائل شدیم که تخصیص وجوب غیری به مقدمه موصله محال است; در این صورت تعارض پیش می آید و از بـاب تزاحم خارج می شود و راه حل سابق این جا نمی آیـد چون حرمت، اگر چه به عـدم اشـتغال به اهم یا مساوی _ که انقـاذ است _ مقیـد باشـد و خصـوص حصه غیر موصـله حرام باشـد ولی وقـتی واجب اهم است پس جـامع و مطلق مقـدماتش واجب غیری می شود نه خصوص موصله چون وجوب غیری قابل تخصیص به حصه موصله نیست و وقتی جامع مقدمه ماموربه به امر غیری بشود می شود از موارد اجتماع امر و نهی; امر به جامع مقدمه و نهی از حصه غیر موصـله آن چون که جامع مقدمه واجب است و حصه غیر موصـله آن حرام است و قبلاً گفتیم که عنوان مقدمه واجب هم حیثیت تعلیلی است یعنی عنوان واقعی مقدمه هم واجب غیری و هم حرام می شود که این اجتماع امر و نهی در یک عنوان و معنون است که نزد همگان محال اسـت ووجوب غیری مقدمه نه قابل تخصـیص به موصـله است _ به جهت دور و تسـلسل _ و نه قابل تفکیک از وجوب نفسـی است زیرا که تفکیـک مثلاً ـ زمین هم محـال است پس تمام شـقوق ثبوتی جعل این دو حکم ممتنع می شود و این موجب تکاذب و تعـارض دلیل این دو حکم می شود و مولا نمی توانـد هم وجوب انقاذ را داشـته باشـد و هم حرمت غصب، چون این دو جعل همه شقوقش ثبوتاً محال شد پس باید یا یکی و یا هر دو ساقط باشد و این همان تکاذب و تعارض است.

البته صاحب کفایه یکی از وجوه جمع عرفی را اقوی بودن احد الملاکین می گیرد که ممکن است این جا هم کسی بگوید اگر واجب اهم باشد اطلاق حرمت مقدمه غیر موصله ساقط می شود نه به جهت تزاحم زیرا که حرمت این حصه مزاحم با وجوب انقاذ نیست بلکه به جهت تعارض و عدم امکان ثبوت حرمت، حتی برای این حصه از مقدمه و در نتیجه حصه غیر موصله از غصب هم حرام نیست و اگر مکلف وارد زمین غصبی شد ولی انقاذ نکرد کار حرامی انجام نداده بله به لحاظ ترک واجب نفسی معصیت کرده و عقاب می شود ولی به لحاظ فعل غصب مرتکب حرام نشده است و این تالی فاسد است که از نظر فقهی قابل قبول نیست و قبلاً نیز به آن اشاره شد پس بنابر قول صاحب کفایه نتیجه بنابر هریک از دو تقدیر متفاوت است بنابر یکی تعارض شکل می گیرد و بنابر دیگری نتیجه همان تزاحم است که خارج از باب تعارض است.

گفتار میرزای نائینی:

ایشان قول سومی را هم به میان کشیده است و آن قول خودش و برادر صاحب فصول ــ صاحب حاشیه بر معالم ــ است زیرا که صاحب حاشیه، قول صاحب فصول را قبول نکرده است و همان اشکال تسلسل و دور را وارد کرده است اگر چه دلیل وجدانی صاحب فصول را قبول کرده است که ملاک وجوب غیری ایصال الی ذی المقدمه است و این اشکال را هم میرزای نائینی قبول کرده است و قبلاً گذشت که مبتنی بر آن مبنا، قائل شده است که وجوب غیری به مقدمه مهملاً از حیث اطلاق و تقیید تعلق می گیرد چون تقیید به موصله محال است و جائی که تقیید محال باشد اطلاق مقابل آن هم محال می شود زیرا که تقابل میان اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است شود پس واجب غیری می شود مقدمه مهمله از حیث موصله بودن یا نبودن و ممکن است به وسیله متمم جعل و امثال آن مقید یا مطلق شود و این مبتنی بر مبانی ای است که قبلاً رد شد که اولاً: محاذیر دور و تسلسل تمام نیست و ثانیاً: اگر هم تقیید محال شد اطلاق ضروری می شود چون تقابل میان آنها تقابل سلب و ایجاب است و این جواب ها را تکرار نمی کنیم.

سپس ایشان در اینجا می گوید طبق قول صاحب فصول بین دلیل حرمت غصب و دلیل وجوب انقاذ تزاحم است نه تعارض، زیرا که حرمت مخصوص به مقدمه غیر موصله است و وجوب غیری هم مخصوص به موصله است و این نه تزاحم است و نه تعارض چون که این دو با هم متباینند و همچنین با واجب نفسی هم قابل جمع هستند زیرا مکلف وقتی مقدمه موصله را انجام می دهد مقدمه غیر موصله را هم ترک کرده است پس نه تزاحم در کار است و نه تعارض.

بنابر قول آخوند خراسانی هم که روشن شد تعارض است اما بنابر قول صاحب حاشیه و خودش _ که مقدمه مهملاً واجب شده است _ صاحب حاشیه گفته است حرمت در حصه غیر موصله مترتباً بر عصیان وجوب غیری باقی می ماند یعنی اگر وجوب غیری را _ که من حیث الایصال لازم است _ عصیان کرد مقدمه حرام می شود و ایشان می خواهد آن تالی فاسد را قبول نکند.

میرزای نائینی می گوید: این مطلب به این نحو که صاحب حاشیه گفته درست نیست زیرا که ترتب و تزاحم بین دو حکم در یک موضوع نمی شود بلکه ترتب بین دو حکم در دو موضوع معقول است که هریک مشروط به ترک دیگری باشد و اما به لحاظ دو حکم در یک موضوع معقول نیست چون عصیان احد الحکمین المتضادین در یک موضوع، عین امتثال دیگری است که دیگر الزام به آن بنحو ترتب، تحصیل حاصل است و در مانحن فیه تحریم غصب مشروط به عصیان وجوب غیری غصب یعنی ترک مقدمه، تحصیل حاصل است و ترتب در اینجا به لحاظ واجب نفسی معقول است که حرمت مقدمه یعنی غصب مشروط شود به عدم انجام انقاذ که واجب نفسی می باشد ولهذا بنابر مسلک ایشان هم فعل غصب یعنی مقدمه در صورت عدم انقاذ از باب ترتب و تزاحم حرام می شود.

ص: ۴۶۲

إشکال آقای خوئی بر گفتار میرزا:

مرحوم آقای خویی - رحمه اللَه - این مطلب را از میرزا نقل می کند و اشکال می کند و می گوید در این جا حرمت مقدمه به نحو ترتب با واجب نفسی هم محال است چون وقتی حرمت مقدمه را به عدم انجام انقاذ غریق و ذی المقدمه مشروط و مقید کردید این هم محال است و ایشان یک اشکال را در دوره های گذشته کرده اند که این مستلزم شرط متأخر است زیرا عدم انقاذ متأخر از فعل مقدمه است و شرط متأخر را میرزای نائینی محال می داند.

از این اشکال فوق در دوره های بعد صرف نظر می کند چون میرزای نائینی تعقب را در این قبیل موارد شرط می گیرد و تعقب، شرط مقارن است و اشکال دیگر ایشان که اصلی است آن است که عدم انقاذ اگر قید حرمت مقدمه به نحو ترتب قرار گرفت پس باید وجوب غیری مقدمه را هم به نقیض شرط حرمت آن مقید کنید و الا اجتماع حرمت و وجوب بر مقدمه شکل می گیرد که ممتنع است پس باید وجوب غیری مقدمه مشروط به تحقق انقاذ غریق باشد یعنی نقیض شرط حرمت; حال اگر بخواهید این نقیض را که اخذ کردید در وجوب غیری اخذ کنید و در وجوب نفسی اخذ نکنید این ممکن نیست چون وجوب غیری در اطلاق و تقیید تابع وجوب نفسی است و نمی شود وجوب نفسی مطلق باشد و وجوب غیری مشروط و این تفکیک متلازمین است پس وجوب انقاذ غریق هم باید مشروط به آن شرط شود که انقاذ غریق است و این هم محال است چون تحصیل حاصل و لغو است زیرا ایجاب فعلی مشروط به انجام آن لغو محض است بنابر این طبق مبنای میرزای نائینی حرمت مقدمه بنحو ترتب هم معقول نمی باشد.

به نظر ما در اینجا خلطی شکل گرفته است و میرزای نائینی خواسته کلام صاحب حاشیه را تصحیح کند از این جهت که حصه غیر موصله بر حرمت باقی می ماند و تالی فاسد لازم نمی آید از طریق ترتب ولیکن نه با وجوب غیری مقدمه بلکه با واجب نفسی ذی المقدمه و این مطلب صحیح بوده و نتیجه اش اختصاص حرمت به مقدمه غیر موصله است زیرا قید حرمت قید حرام قرار می گیرد و وقتی حرمت به عدم انقاذ مشروط شد معنایش این است که آن حصه از مقدمه حرام است که در فرض عدم انقاذ باشد که همان حصه غیر موصله است و لذا گفتیم که حرمت این حصه هم می تواند مطلق باشد و همچنین فرق است بین تزاحم واجب با واجب و حرمت با واجب و در این جا لازم نیست حرمت را مقید کنیم و حرام را مقید کنیم که قدر متیقن است کافی است و تقیید اضافی لازم نیست و این خود نتیجه تزاحم است.

بنابر این اولاً: این که گفته شد طبق مبنای صاحب فصول تزاحم نیست غلط است و تزاحم هست و به جهت همان قید قدرت که حرام مختص است به حصه غیر مقرونه با واجب، که در اینجا مقدمه غیر موصله می شود.

و ثانیاً: مبنای میرزای نائینی و صاحب حاشیه هم مانند مبنای صاحب فصول است از این حیث که میان دو دلیل تعارض نیست زیرا که وجوب مقدمه به نحو اهمال قابل اجتماع با حرمت مقدمه غیر موصله است زیرا که مهمله در قوه جزئیه است ولذا اشکال مرحوم آقای خویی - رحمه اللّه - هم وارد نخواهد بود زیرا وجوب نفسی و غیری هر دو مطلق بوده و مشروط به فعل انقاذ نمی باشند و لازمه آن، وجوب مقدمه به نحو اهمال است که قدر متیقن آن موصله است و برای غیر موصله اطلاق ندارد تا با حرمت غیر موصله منافی باشد و این مطالب روشن است و بحث اضافی ندارد.

ص: ۴۶۴

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۳/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که یک بحث این است که اگر طبق مقدمه موصله مقدمه ای حرام شد آیا بین دلیل وجوب انقاذ و دلیل حرمت مقدمه تعارض است یا تزاحم، که گذشت و در آن بحث به این نتیجه رسیدیم که هیچگونه تعارضی در کار نیست و از باب تزاحم است و حصه غیر موصله محرم می باشد و حصه موصله، واجب است ــ در صورتی که واجب نفسی اهم باشد ــ و نه واجب و نه حرام است ــ در صورتی که واجب و حرام در اهمیت، مساوی باشند ــ و حرام است اگر حرام اهم از واجب نفسی باشد که در این صورت و صورت تساوی فعل مقدمه شرط وجوب ذی المقدمه قرار می گیرد که دیگر وجوب غیری نخواهد داشت پس در هر همه فروض این تزاحم تعارض میان دلیل وجوب نفسی ذی المقدمه ــ انقاذ غریق مثلاً ــ و حرمت مقدمه ــ غصب مثلاً ــ شکل نمی گیرد.

بحث دوم:

بحث دوم این است که در این قبیل موارد آیا وجوب مقدمه موصله که وجوب غیری است متعلق به جامع حصه موصله می شود یا به خصوص حصه موصله ای که با قصد توصل انجام گرفته باشد که اگر از اول مکلف قصد توصل و امتثال واجب نفسی را نداشت و می خواست طی طریق مغصوب کند و بعد تصمیم گرفت که غریق را نجات دهد این مقدمه با اینکه موصله است ولی چون قصد توصل نداشته است بر حرمت باقی می ماند و حصه ای واجب است که از اول با قصد توصل انجام گیرد.

ص: ۴۶۵

این مطلب فوق همان بحثی است که میرزای نائینی از مرحوم فشارکی - رحمه اللَه - و او هم از استادش میرزای بزرگ - رحمه اللَه - نقل کرده که مراد شیخ - رحمه اللَه - است نه اینکه کلاً وجوب غیری مخصوص به مقدمه با قصد توصل باشد چنانچه ظاهر تقریرات شیخ است و قبلاً میرزای نائینی گفته بود که مقصود شیخ - رحمه اللَه - این نیست بلکه مقصود ایشان جائی است که مقدمه محرم باشد و در آنجا این مطلب را فرموده است که: وقتی حرمت به خاطر واجب اهم رفع شود و مقدمه موصله در صورت قصد توصل واجب شود و حرمتش رفع می گردد پس مقدمه موصله ای که با قصد توصل انجام می گیرد واجب می شود نه مطلق مقدمه موصله.

وجه این مطلب این است که اگر از اول، فعل حرام مقدمه نبود همه افراد و مصادیق آن غصب، حرام بود ولی چون انقاذ غریق که واجب اهم است متوقف بر این حرام شد این جا اگر حرمت باقی باشد وجوب قابل امتثال نیست و آن وجوب، چون اهم است ساقط نمی شود پس باید حرمت قید به اندازه ای که لازم است قید بخورد نه بیشتر و آن به مقداری است که راهی برای انجام ذی المقدمه که اهم است باز باشد تا مقدور باشد و مکلف قادر بر انجام آن باشد و روشن است که در تکلیف به ذی المقدمه این که خصوص حصه موصله از مقدمه که با قصد توصل انجام شود حرام نباشد، کافی است ولذا اگر حرمت را به همین مقدار قید بزنیم و حرمت حصه موصله ای که به غیر قصد توصل آورده باقی باشد، با وجوب انقاذ غریق منافات ندارد و لذا به مقداری که تزاحم اقتضا می کند حرمت رفع می شود نه بیشتر.

پس هم غصب غیر موصله به انقاذ و هم غصبی که به قصد انقاذ انجام نمی گیرد بر حرمت باقی خواهد بود و تنها مقدمه موصله این که به قصد توصل انجام می گیرد واجب است یعنی غصبی که با قصد انقاذ انجام می گیرد نه بیشتر از آن، زیرا که وجهی از برای تقیید بیشتر در دلیل حرام نیست و این شبیه آن چیزی است که در ثمره بحث مقدمه می گوئیم که اگر واجبی دو طریق داشت; یکی حرام و دیگری مباح در آن جا می گوئیم اگر از راه حرام رفت و مقدمه موصله محرمه را انجام داد واجب غیری نیست و فعل حرام انجام داده است چون حرمت آن راه با وجوب ذی المقدمه مزاحمتی ندارد چون انقاذ غریق راه مباح دارد این جا هم وجوب غیری مخصوص می شود به مقدمه موصله ای که با قصد توصل انجام می شود و غیر آن بر حرمت باقی می ماند.

این مطلب درست نیست و حق این است که اگر ما قبول کردیم که مقدمه موصله واجب غیری است نتیجه این است که اولاً تعارض نیست و ثانیاً آنچه بر حرمت باقی می ماند تنها حصه غیر موصله است اما جامع مقدمه موصله ـ چه با قصد توصل باشد و چه بدون قصد توصل ـ از تحت حرمت بیرون می آید و دو بیان برای اثبات این مطلب موجود است یکی اثباتی است و دیگری بیان ثبوتی است .

۱. بیان اثباتی این است که این تقییدی را که می زنیم و می گوئیم حرام مقید می شود به حصه غیر موصله یا موصله ای که لم یقصد به التوصل، جزاف نیست بلکه براساس نکته و برهانی بود که باید آن نکته و برهان دیده شود و آن نکته این است که اولاً: اخذ قدرت و شرطیت عدم عجز در کلیه تکالیف است ـ چه در واجبات و چه محرمات ـ زیرا که باید امتثال تکلیف مقدور باشد و در همه خطابات و ادله قدرت اخذ شده است که این بحث در جای خودش خواهد آمد و ثانیاً: این که قدرت اخذ شده اعم است از عدم عجز تکوینی و عدم عجز ناشی از اشتغال به واجب مساوی یا اهم; یعنی اطلاق خطاب موارد اشتغال را هم نمی گیرد و ثالثاً: این که هر قیدی که در مدول تکلیف و حکم اخذ شود قید مکلف به هم قرار می گیرد پس اگر دلیل حرمت و ترک غصب مقید شد به جائی که عاجز از ترک غصب نباشد و عجز از غصب دو مصداق دارد یکی این که تکویناً عاجز باشد مثلاً ـ در جای غصبی زندانی شود در اینجا بحث غصب رفع می شود و دیگری عجز عقلی است که اشتغال به واجب اهم باشد که وقتی مکلف مشغول به امتثال واجب اهم و یا مساوی باشد دیگر عاجز از ترک آن حرام مزاحم است و این عدم اشتغال شرط حرمت است بنابراین اگر مکلف مشتغل به انقاذ غریق شود واقعاً حرمت غصب طریق، در کار نبوده است و چون قید حرمت، قید حرام هم می شود یعنی درجائی که حرمت نیست حرام هم نیست پس حصه موصله از غصب خارج از فرض فعلیت حرمت است و بتبع آن خارج از حرام است و محال است مصداق حرام قرار گیرد بنابراین همان مقید لبی یعنی قید قدرت و عدم عجز اقتضا دارد که دلیل حرمت نه بلحاظ حرمت و نه بلحاظ حرام مطلق نباشد و شامل غیر از حصه غیر موصله از مقدمه نشود پس مقدمه موصله حتی اگر با قصد توصل انجام نگرفته باشد خارج از اطلاق دلیل حرمت است و مشمول وجوب غیری خواهد بود زیرا که مانعی از آن در کار نیست.

۲. بیان ثبوتی جواب دیگری است که در آن نیاز نیست از طریق قـدرت که قیـد حرمت است وارد شویم بلکه ابتداء می گوئیم در باب محرمات مزاحم با واجب، تزاحم اقتضا دارد که حرام را به حصه غیر توأم بافعل واجب اهم یا مساوی قید بزنیم زیرا که ترک این حصه مزاحم با انجام واجب نیست پس شمول دلیل حرمت از برای آن مانعی ندارد اما شمولش از برای حصه موصله مزاحم با وجوب ذی المقـدمه است که اهم یا مساوی است ولذا باید از باب تزاحم رفع شود و این تزاحم موجب رفع حرمت از جامع و مطلق حصه موصـله است نه خصوص موصله ای که قصد بها التوصل چون بقای حرمت از برای حصه موصله ای که لم یقصـد به التوصـل لغـو است زیرا که مولاـ چرا بخواهـد این حصه را حرام کنـد که اگر این حرام باشـد برای این است که مولا بتوانـد بـه هر دو غرض خـود برسـد یعنی غرض ترک حرامش را هـم تحصـیل کنـد کـه ایـن ممکن نیست زیرا که ترک حرام مسـتلزم ترک واجب و ذی المقـدمه است و اگر مقصـود این است که هر دو غرض ترک نشـود که آن هم در این حصه ترک نمی شود زیرا که موصل است و واجب، با این حصه انجام می گیرد وتنها اثر آن این است که مکلف را وادار کند که در فعل مقـدمه قصـد توصل کنـد که این هم خارج از غرض مولی است زیرا که فرض بر این است که مقـدمه تعبدی نیست و توصـلی است.

بنابراین بقای حرمت بر حصه موصـله ای که بدون قصد توصل انجام می گیرد لغو محض است و غرض را برای مولی تحصـیل نمی کنـد بلکه ممکن است در برخی فروض مـانع از تحصـیل غرض اهم بشود اگر فرض کنیم واجب اهم باشـد و اگر مکلف مقـدمه را بدون قصد توصل هم انجام دهد بعد از آن شاید تحریک شود و واجب را هم انجام دهد که اگر از ابتدا مکلف منع می شد چون که این قصد را نداشت واجب را هم ترک می کرد.

بنابراین ثبوتاً هم بقای حرمت بر مقدمه موصله ای که بدون قصد توصل انجام گرفته است وجهی ندارد چون که لغو بلکه فی الجمله هم مضر به غرض اهم مولی می باشد و این دو بیان اثباتی و ثبوتی هر دو صحیح هستند و روحاً به یک نکته بر گشت می کنند که دلیل حرمت نسبت به مقدمه موصله اطلاق ندارد.

تنبیه دوم مربوط به ثمره ای است که صاحب کفایه از برای وجوب مقدمه موصله گفته است وما چون ثمره وجوب مقدمه را بحث می کنیم این را هم ضمن آن بحث متعرض خواهیم شد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹